

63(12) 2020

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES

- ◆ *ЧЕЛОВЕК ПУТИ*
- ◆ *АУТИСТИЧЕСКИЙ ПЛЕН*
- ◆ *ПРЕОДОЛЕНИЕ АНТИНОМИЧНОСТИ*
- ◆ *ИНИЦИИРОВАНИЕ ВООБРАЖЕНИЯ*
- ◆ *ЭМБРИОНЫ МЫСЛЕЙ*
- ◆ *СИНКРЕТИЧЕСКОЕ МИРОВИДЕНИЕ*
- ◆ *ЭПИФАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 63. № 12/2020

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
**ВИНИТИ РАН, Российский индекс научного цитирования,
EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«Ulrich's Periodicals Directory»

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амилеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США); **Бараш Дж.Э.**, д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Даллмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Смирнов А.В.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психол.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Главный редактор **Дубровский Д.И.**

Научный редактор **Винник Д.В.**

Редактор отдела культурологии и религиозоведения **Дуркин Р.А.**

Литературный редактор **Тукузова Т.М.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 63. No. 12/2020

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), **Russian Index of Science Citation, EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

The information about the journal is published annually
in the international information system on serial publications

Ulrich's Periodicals Directory

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chile); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberger I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Dubrovsky D.I.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantun V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Main Editor Dubrovsky D.I.

Scientific Editor Vinnik D.V.

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

Literary editor Tukuzova T.M.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinossyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСКУССТВО. СОЦИУМ

Музыка и человек ■

<i>А.С. КЛЮЕВ (Санкт-Петербург)</i>	Философия музыки в зеркале современной эпохи. Статья 1	7
<i>А.А. МЁДОВА (Красноярск)</i>	Музыкальный модус: перспективы онтологической интерпретации	26

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философия культурного многообразия ■

<i>С.А. ПРОСЕКОВ</i>	Восприятие времени в европейской и китайской культурах	47
----------------------	--	----

Философско-антропологические концепты ■

<i>G.I. KOLESNIKOVA (Donetsk)</i>	Concept and Formula of Happiness: Historical and Contemporary Criteria	
<i>{Г.И. КОЛЕШНИКОВА (Донецк)}</i>	Понятие и формула счастья. Исторические и современные критерии}	68

Историко-философский экскурс ■

<i>А.В. ЛОЖКИНА</i>	«Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») как первоисточник раннебуддийской философии	81
<i>О.А. ГЛЕБОВ</i>	Проблема понимания в русском идеализме конца XIX – начала XX века: В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой	102

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

<i>В.М. РОЗИН</i>	Осмысление дискурса: вызовы времени, поиск, конструирование (рецензия на книгу: Философский проективный словарь. Новые термины и понятия. Вып. 2 / под ред. Г.Л. Тульчинского, М.Н. Эпштейна. – СПб.: Алетей, 2020)	121
-------------------	---	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

<i>О.С. МЯГКОВА, Е.О. РОЗОВА</i>	Проблемы и перспективы прикладной этики (отчет о заседании президиума федерального учебно-методического объединения по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение») основные особенности	135
--------------------------------------	---	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY. ART. SOCIETY

Music and Man ■

- | | | |
|---------------------------------------|--|----|
| <i>A.S. KLUJEV (Saint Petersburg)</i> | Philosophy of Music in the Mirror of the Contemporary Age. Article 1 | 7 |
| <i>A.A. MEDOVA (Krasnoyarsk)</i> | Musical Modus: Perspectives for Ontological Interpretation | 26 |

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Philosophy of Cultural Diversity ■

- | | | |
|----------------------|---|----|
| <i>S.A. PROSEKOV</i> | The Perception of Time in European and Chinese Cultures | 47 |
|----------------------|---|----|

Philosophical and Anthropological Concepts ■

- | | | |
|-----------------------------------|--|----|
| <i>G.I. KOLESNIKOVA (Donetsk)</i> | The Concept and Formula of Happiness: Historical and Contemporary Criteria | 68 |
|-----------------------------------|--|----|

Historical and Philosophical Excursion ■

- | | | |
|----------------------|---|-----|
| <i>A.V. LOZHKINA</i> | <i>Kathāvatthu</i> ("Points of Controversy") as a Primary Source of Early Buddhist Philosophy | 81 |
| <i>O.A. GLEBOV</i> | The Problem of Understanding in Russian Idealism of the Late 19 th and Early 20 th Centuries: V.S. Solovyov and S.N. Trubetskoy | 102 |

SCIENTIFIC LIFE

Invitation to Reflection ■

- | | | |
|-------------------|---|-----|
| <i>V.M. ROZIN</i> | Comprehending Discourse: Challenges of Time, Search, Construction (Book review: G.L. Tulchinskii & M.N. Epstein. (Eds.) <i>Philosophical Projective Dictionary. New Terms and Concepts</i> (Issue 2). Saint Petersburg: Aletheia, 2020) | 121 |
|-------------------|---|-----|

Reviews, Announcements, and Reports ■

- | | | |
|---------------------------------------|---|-----|
| <i>O.S. MYAGKOVA,
E.O. ROZOVA</i> | Problems and Prospects of Applied Ethics (Summary of the Session of Presidium of the Russian Federal Educational and Methodological Association of the Cluster "Philosophy, Ethics, and Religious Studies") | 135 |
|---------------------------------------|---|-----|



**ФИЛОСОФИЯ.
ИСКУССТВО. СОЦИУМ**



Музыка и человек



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-7-25
Оригинальная исследовательская статья
Original research paper

**Философия музыки
в зеркале современной эпохи.
Статья 1**

А.С. Ключев

*Российский государственный педагогический университет
имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия*

Аннотация

В статье рассматривается ситуация, сложившаяся в современную эпоху, именуемую по-разному: постмодернизмом, постпостмодернизмом, цифромодернизмом, метамодернизмом и др. Отмечается, что, несмотря на различия между наименованиями, все они свидетельствуют об утвердившемся в наши дни глобальном кризисе культуры, человека. Определены три важнейших признака этого кризиса: 1) деградация человека – возобладание в нем животного начала; 2) тотальный технизм; 3) забвение национальных традиций, святынь. Кратко охарактеризованы указанные признаки. Сделан вывод о том, что в их основе лежит утрата человеком духовности. Заявлено, что необыкновенными возможностями возвышения духовных потребностей человека обладает музыка. Подчеркивается, что эти возможности способствовали усилению воздействия религиозных практик в рамках различных религий – шаманизма, зороастризма, суфизма и др., чем обеспечивали поддержание человечности мира. Высказывается убеждение в том, что использование духосозидательных возможностей музыки будет содействовать преодолению существующего глобального кризиса и подготовит становление эры культуры и человека, названной М. Элиаде новым гуманизмом. Утверждается, что сегодня в России и других странах известны композиторы, которые в своем творчестве целенаправленно используют духосозидательный потенциал музыки для преодоления возникшего кризиса. Предлагается интервью с одним из

них – композитором из России Дмитрием Стефановичем. В заключении говорится о том, что в последующих статьях продолжится анализ процессов, происходящих в современной культуре, и в связи с этим будут представлены сюжеты о музыке, а также интервью с композиторами из России и зарубежных стран.

Ключевые слова: философия культуры, кризис, культура, человек, духовность, гуманизм, композитор.

Клюев Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры музыкального воспитания и образования Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена.
aklujev@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-8643-930X>

Для цитирования: *Клюев А.С. Философия музыки в зеркале современной эпохи. Статья 1 // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 7–25. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-7-25*

Philosophy of Music in the Mirror of the Contemporary Age. Article 1

A.S. Klujev

Herzen State Pedagogical University, Saint Petersburg, Russia

Abstract

The article examines the situation that has developed in the contemporary age and being named differently: postmodernism, post-postmodernism, digital modernism, metamodernism, etc. It is noted that, despite the difference in naming, all the terms indicate a global crisis of culture and man. The three most important signs of this crisis are identified: (1) degradation of a man – the predominance of his animal nature; (2) total technicism; (3) oblivion of national traditions, sacred things. These features are briefly explained. It is concluded that the basis of these signs is the loss of human spirituality. It is stated that music has extraordinary opportunities to elevate the spiritual needs of a person. It is emphasized that these opportunities contributed to the strengthening of the impact of religious practices within various worships – shamanism, Zoroastrianism, Sufism, and others, which ensured the maintenance of the humanity of the world. It is believed that the use of spiritual-creative possibilities of music will help overcome the existing global crisis and prepare the formation of the era of culture and man, the era called a New Humanism by M. Eliade. It is argued that there are composers in Russia and in other countries today who purposefully

use the spiritual-creative potential of music in their work to overcome the crisis that has arisen. We offer an interview with one of them – Russian composer Dmitry Stefanovich. In conclusion, it is noted that the following articles will continue to analyze the processes taking place in contemporary culture, and, in this regard, there will be presented stories about music and interviews with composers from Russia and other countries.

Keywords: philosophy of culture, crisis, culture, man, spirituality, humanism, composer.

Alexander S. Klujev – D.Sc. in Philosophy, Full Professor of the Department of Music Education, Herzen State Pedagogical University.

aklujev@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8643-930X>

For citation: Klujev A.S. (2020) Philosophy of Music in the Mirror of the Contemporary Age. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 7–25. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-7-25

Основные черты нашего времени

Что можно сказать о нашем времени? Как можно его определить? Сегодня оно обозначается разнообразно: постмодернизмом, постпостмодернизмом, цифромодернизмом, метамодернизмом, постгуманизмом, трансгуманизмом и др. Все эти обозначения различны, но суть их одна – указание на утвердившийся в наши дни глобальный кризис культуры, человека. В чем этот кризис выражается?

Полагаем, можно говорить о трех основных его признаках. К ним относятся: 1) *деградация человека – возобладание в нем животного начала*; 2) *тотальный техницизм*; 3) *забвение национальных традиций, святынь*. Рассмотрим эти признаки.

1. Деградация человека

Как известно, человек – сложное существо, органично сочетающее в себе биологическое (животное) и социальное начала. Представление о человеке как о двухсоставном – биосоциальном – образовании возникло еще в первобытную эпоху. Оно проявилось в изображении тотемов племени. Характерный пример – известная скульптура «Человеколев», найденная на территории современной Германии, представляющая собой

фигуру с человеческим телом и львиной головой, возраст которой – 40 тысяч лет¹.

Образ человека как биосоциального явления утвердился в последующую эпоху, эпоху Древних цивилизаций и был связан с изображением мифических существ, у которых тело было животного, а голова – человека. Примеров таких изображений множество. Наиболее яркое из них – изображение сфинкса с телом льва и головой человека (мужской или женской). Древнейшее изображение сфинкса – т.н. Большой сфинкс, находящийся на западном берегу Нила, в Гизе. Фигура сфинкса высечена из монолитной известковой скалы в виде льва, лицу которого, как издавна считается, придано портретное сходство с фараоном Хефреном.

Складывается впечатление о существовании динамики представлений человека о себе. Если на ранних этапах своего развития человек главным в себе полагал животное (голова животного в тотеме), то в более поздние времена – человека (голова человека в мифическом персонаже). Таким образом, голова, а точнее мышление, понималось сущностной особенностью человека. При этом истолковывалось как мышление Бога: человек приравнивался к Божеству².

Но что происходит сегодня? Сегодня опять человек преимущественно видит в себе животное. Более того, человек стремится уподобиться животному. Для многих людей животное становится идеалом, божеством.

2. Тотальный техницизм

Развитие человека всегда сопровождалось развитием техники. И уже первобытная эпоха свидетельствует о необыкновенных достижениях человека в технической сфере.

¹ По существу, тотемы – Боги первобытного человека. Как писал знаменитый древнегреческий поэт Ксенофан Колофонский (VI–V века до н.э.), если бы у быков, львов и лошадей были руки, которыми можно было делать изображения, они бы изображали Богов, похожими на себя [Ксенофан 1965, 84–85].

² Постепенно формируется представление, отчетливо отраженное в сентенции древнеримского писателя Цецилия Стация (III–II века до н.э.): «Человек человеку – Бог» [Альбрехт 2002, 245].

К таким достижениям можно отнести сложные сооружения: храмовый комплекс Гебекли-Тепе (IX тысячелетие до н.э.), находящийся на территории Турции, Стоунхендж (III тысячелетие до н.э.), Эйвбери (II–III тысячелетие до н.э.) – на территории Великобритании. Огромное количество сложных построек возникает в эпоху Древних цивилизаций: пирамиды (Египет, Перу), зиккураты (Ирак, Иран). В это же время технические успехи человека закреплены в многочисленных мифах.

В наши дни к технике приковано особое внимание. С учетом достижений в медицине (в частности достижений, связанных с пересадкой органов человека), роботостроении, программировании, автоматике, механике и др. областях знания возникает убеждение, что в будущем техника обретет такие небывалые возможности, что сможет избавить человека от всех его болезней, процесса старения и даже обеспечит ему бессмертие. Однако очевидно, что при таком понимании обеспечивается бессмертие не человека, а техники, по существу, – обожествление техники³. Но что есть техника?

Глубокие мысли по этому поводу высказывает М. Хайдеггер. Хайдеггер уточняет, что слово «техника» происходит от слова «технэ»⁴. По Хайдеггеру, технэ – раскрытие потаенного, осуществляющееся двумя способами – через природу (наблюдения и пр.) и через человека (искусство). Важнейший из этих способов – раскрытие потаенного через человека, искусство. Именно он ведет к постижению («про-из-ведению») истины. Как пишет Хайдеггер, «мы свидетельствуем о бедственности положения, когда перед лицом голой техники... не видим сути техники; когда перед лицом голой эстетики... не можем ощутить сути искусства. Чем глубже, однако, задумываемся мы о существовании техники, тем таинственнее делается существо искусства» [Хайдеггер 1993, 238].

³ Крупнейшим «жрецом техники» в наши дни стал известный футуролог и популяризатор науки Ферейдун М. Эсфендиари (предпочитавший, чтобы к нему обращались не по имени, а по придуманному им для себя псевдониму FM – 2030).

⁴ Технэ (греч. *τέχνη*) – умение, мастерство (ремесло), искусство.

3. Забвение национальных традиций, святынь

Любой народ (нация)⁵ имеет свои традиции, свои святыни – непреходящие ценности, гарантирующие существование народа. Забвение святынь ведет к гибели, уничтожению народа. То, что забвение – путь к гибели, было известно уже в древности: умершие – те, кто забыли, то есть потеряли память [Память и забвение... 2000]. О памяти существует огромная литература. Интересно о памяти пишет А. Бергсон.

Согласно Бергсону, «с памятью мы... проникаем в дух... Дух же, будучи памятью... все более выступает как продолжение прошлого в настоящем, (ведущем в будущее. – А. К.). Дух заимствует у материи восприятия, которые его питают, и возвращает их ей, придав форму движения, – форму, в которой воплощена его свобода» [Бергсон 1992, 274, 299, 316]⁶. Тема памяти широко представлена в мировом искусстве – литературе, кинематографе. Ярчайший образ человека, лишённого памяти, – образ манкурта из романа Чингиза Айтматова «Буранный полустанок» («И дольше века длится день»)⁷.

Проанализировав признаки существующего в настоящее время глобального кризиса культуры, человека, можно утверждать, что в основе этих признаков лежит утрата человеком духовности.

Таинственная сила музыки

Необыкновенными возможностями пробуждения духовных устремлений человека обладает музыка. Об этом замечательно писал Д. Фрээр. Издревле, как отмечал Фрээр, «глубокое воз-

⁵ Мы употребляем эти понятия в собирательном значении, как указание на этническую общность людей.

⁶ Заметим, что в пантеоне Древней Греции существовала богиня памяти – Мнемозина, которая была матерью девяти муз. Музы (от греч. *μῦσαι* – мыслящие) знали что происходило с людьми, что с ними происходит и будет происходить. Иными словами, музы сохраняли человека, культуру.

⁷ Очевидна необходимость связи с национальной традицией. Справедливо суждение Х.Э. Мариносяна о том, что «национальное государство, невзирая на прогнозы многих исследователей и политиков, продолжает оставаться важнейшим фактором развития современного, действительно во многом глобального мира...» [Мариносян 2016, 13].

действие (музыки. – А. К.) на душу... приписывалось прямому влиянию Божества... Музыка... сыграла значительную роль в деле формирования и выражения религиозных эмоций, более или менее глубоко видоизменяя тем самым структуру веры... Каждая вера выражается при помощи соответствующей музыки...» [Фрэзер 2018, 430].

Указанные возможности музыки использовались при совершении ритуалов в рамках различных религий (шаманизма, зороастризма, суфизма, даосизма, синтоизма), но, конечно, в первую очередь – индуизма, буддизма, христианства. Принимая участие в религиозных обрядах, музыка усиливала их воздействие на человека, чем способствовала поддержанию человечности мира⁸. Учитывая огромные возможности музыки в утверждении духовности человека, можно с уверенностью заявить о том, что использование их, вне всякого сомнения, будет способствовать выходу из сложившегося кризиса и становлению эры культуры и человека, названной М. Элиаде новым гуманизмом [Элиаде 2012, 26–42].

Портреты композиторов на фоне эпохи

Чрезвычайно радует тот факт, что сегодня в России и других странах известны композиторы, которые в своем творчестве целенаправленно используют духосозидательный потенциал музыки для преодоления возникшего кризиса. Предлагаем интервью с одним из них. Наш собеседник – композитор из России **Дмитрий Стефанович**.

Дмитрий Владимирович Стефанович родился в 1965 году в Ленинграде. В 1972 году поступил в Среднюю специальную музыкальную школу имени Н.А. Римского-Корсакова (десятилетку) при Ленинградской консерватории. Учился по

⁸ По мнению многих творческих личностей, такая деятельность музыки обусловлена ее Божественным происхождением. По словам индийского музыканта, философа (суфия) Х.И. Хана, «среди различных искусств музыкальное искусство считается особо Божественным, потому что оно является в миниатюре точной копией закона, действующего во всей вселенной... Музыка есть язык красоты Единого (Бога. – А. К.), в которого влюблена каждая живая душа» [Хан 2002, 107].

специальностям «Хоровое дирижирование» и «Композиция». По окончании школы в 1983 году поступил в Ленинградскую государственную консерваторию имени Н.А. Римского-Корсакова в класс профессора дирижирования Н.В. Романовского и в класс профессора композиции С.М. Слонимского. Окончил консерваторию в 1992 году.

С 1984 года занимается преподавательской деятельностью. Работал в музыкальных школах хормейстером детского хора. С 1991 года преподает в Российском государственном педагогическом университете имени А.И. Герцена. Ведет хоровой класс и предмет «Хоровое дирижирование». С 2010 года преподает в Регентском отделении Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии, с 2014 года – в Санкт-Петербургском государственном университете.

Как дирижер работал в Детском хоре радио и телевидения Санкт-Петербурга, Концертном хоре Малого театра оперы и балета имени М.П. Мусоргского. С 2013 года – руководитель и дирижер Архиерейского хора Александро-Невской Лавры. В качестве дирижера гастролировал с различными коллективами в Германии, Франции, Швейцарии, Люксембурге, Италии, Нидерландах, Великобритании, Дании, Финляндии, на Кипре, Украине.

Д.В. Стефанович – член Союза композиторов России с 2000 года, участник фестивалей современной музыки в Петербурге, Москве, Ньоре и Дорчестере, лауреат международных конкурсов в качестве дирижера и композитора, автор симфонической, камерной, вокальной музыки, сочинений для солирующих инструментов и произведений для хора.

Дмитрий Владимирович, сочинение музыки – это для Вас внутренняя потребность или некое духовное обязательство перед обществом?

Сочинение музыки имеет для меня несколько аспектов. Уже очень давно, с начальных классов школы, у меня сформировалось некое отвлеченное музыкальное мышление, применимое не только, собственно, к музыке, к ее восприятию, исполнению и сочинению. Моя жизнь разделилась на последовательность

движений, событий, которые я воспринимал сквозь призму музыкальной формы, музыкального синтаксиса. Так или иначе, но все музыкально. Шумовая гамма города, деревни, поездки в транспорте, крики людей и животных складываются в моей голове в некий музыкальный, смысловой конструкт. Иногда мои поступки, в зависимости от звукового фона, его систематизации и действия, превращаются в некую музыкальную форму. Моя жизнь развивается в следовании какой-либо музыкальной форме – будь то классическое сонатное аллегро, вариации или полифония. Таким образом, сочинение уже не потребность, а сущность моей жизни.

Насчет обязательства перед обществом: я наивно думаю, что определенной части общества моя музыка не только нравится – этот термин несколько поверхностен – мимолетность и скорость нашей жизни не позволяет многим остановить свое внимание на каком-либо объекте. Может ли что-то нравиться на бегу? Можем ли мы влюбиться в промельк (о, это гениальное словечко Набокова)? Заметьте, перестали встречаться «толстые» романы. Частенько издатель, дабы придать весомость своему продукту, начинает печатать книги, используя ухищрения технического порядка: растаскивая шрифт, увеличивая пробелы, расстояния между строк и т.д. То же самое происходит и с определенной частью музыки, но об этом нужно говорить в какой-нибудь музыковедческой статье.

Я думаю, что у меня есть свой слушатель. Даже если он об этом не догадывается. Я не мыслю в категориях «своей роли в русской революции», как говорил герой Ильфа и Петрова.

Я – индивидуалист. Но, скажем так, индивидуалист с ощущением своей причастности к общему с моим слушателем времени. Есть некая сопряженность с людьми.

Что для Вас является импульсом к созданию музыки, внешние обстоятельства или внутренние?

Импульсы совершенно разнообразные: и музыкальные впечатления, и визуальные, и шумовые, и переживания погоды (люблю меланхолизировать под дождем), и интимные переживания. Немаловажный импульс – литература: и проза, и поэзия. Стоит сказать, что мой импульс редко имеет «прямое

действие». Нечасто я пишу что-то сразу – все должно отлежаться. Да, я записываю, делаю эскизы – записные книжки. Некоторые идеи воплощаются иногда через несколько лет. Есть несколько музыкальных идей, которые не нашли своего места уже пару-тройку десятилетий, но это все в моей памяти. Как говорил мой консерваторский профессор Сергей Слонимский, и я с ним солидаризируюсь: «Я пишу свою жизнь».

Продолжите, пожалуйста, фразу: музыка рождается из...

Музыка рождается из меня...

Важно ли для Вас, будет ли исполнено Ваше сочинение? И как Вы находите путь к музыкантам и слушателям?

Да, исполнение моего произведения для меня очень важно – музыка существует только в исполнении. Это не книга, которую всякий знающий грамоту может когда-нибудь найти на чердаке или в чулане, или запрятанную на верхнюю полку книжного шкафа, и прочитать ее, и создать свой образ ее, и, возможно, при определенной способности к фантазии, найти в ней многие смыслы, о которых автор мог бы и не догадываться. Иногда сочинение находит своего исполнителя сразу. Иногда путь его на сцену долог и избирателен. Как нахожу путь к музыкантам? Это удача – найти своего исполнителя. Не того, что играет тебя «за деньги» или из какой-то другой мотивации. Но именно в «своем» исполнителе я нахожу то, чего мне не хватает в себе самом. Я не слушаю репетиций. Предпочитаю довериться вкусу и мастерству людей, которых знаю как людей и музыкантов долгое время. Но иногда случаются чудеса: встречается человек, который понимает твою музыку. Возможно, лучше тебя самого. И тогда возникает момент сотворчества. Это для меня – очень ценный момент. В конце концов, композиторы доклассицистского века доверяли своим исполнителям, не настаивая на своем, авторском, видении.

Есть еще одна проблема. К несчастью, в России существует «мнение» великих дирижеров, сформулированное одним из главных дирижеров филармонического оркестра: «Я не вижу современных Шостаковичей, вот когда они появятся, я буду их исполнять». Эта идея погубила уже пару поколений компози-

торов. Если их музыку не играть, то никто из них не вырастет, пусть не в глобальную личность, но в значимую, узнаваемую фигуру. Слава Богу, что есть молодые дирижеры, которые свободны от подобного снобизма, но они находятся на периферии музыкального мира, существуя в условиях слабости оркестров, нежелания и непонимания музыки директорами филармоний и, наконец, ангажированности последних. Ну и, конечно, пресловутая фраза «публика не поймет». Это – неуважение к публике. А еще в России нет достойной системы поддержки академической музыки, композиторского цеха. Содержание исключительно брендовых коллективов не дает возможности полноценно развиваться русской музыке XXI века.

Важно ли для Вас оптическое воплощение Ваших музыкальных идей на бумаге в виде партитуры? И хотели бы Вы, чтобы издатели готовили факсимиле или Вы спокойно относитесь к нотным графическим редакторам издательств?

Термин «оптическое» для меня означает несколько другое явление. Это, на мой взгляд, то, что на телевидении называется «оживляжем». Если говорить о факсимильных изданиях, то они хороши лишь для исследователей-графологов, пытающихся по почерку установить психологический портрет автора. Исполнять музыку по рукописи или по факсимильному изданию, даже выполненных каллиграфическим почерком, проблематично. Но есть и второй аспект проблемы – все больше композиторов пользуются компьютерными нотными редакторами, практически не делая цельной бумажной рукописи. Свои произведения я предпочитаю отдавать в издательство самолично «набранными» на компьютере, тем более что издательский набор и редакция зачастую выдают недостаточное понимание специфики произведения и традиции его графического представления.

Вы считаете, что музыка должна создавать некую новую реальность, небесный Иерусалим на Земле или быть отражением современной реальности?

Небесный Иерусалим – он Небесный. Божие – Богу, а кесарево – кесарю. Я думаю, что моей рукой водит Господь, но я не уверен, что пишу божественную музыку. Я – проводник, а

проводник имеет свое «сопротивление», и часто в этом смысле моя «самость» играет с моей музыкой свою игру.

Отражает ли современная музыка современный мир? Отражает, но зачастую это – отражение кривого зеркала. Послевоенный авангард увел современную музыку в дебри, в которых человеку нет места. Разрыв между композиторским экспериментом и слушателем оказался настолько широким и болезненным, что публика перестала ходить на концерты, составленные из сочинений современников, ибо логика развития послевоенного искусства привела к такому пониманию «современного», в котором художник идентифицирует себя с негативным флером жизни. У многих композиторов в определенный момент появилось ощущение – в нашей стране многократно усиленное событиями конца века – завершения жизни и драмы. Казалось, больше ничего не будет, все сказано и можно лишь медитировать на развалинах. В этих условиях можно ли говорить об «отражении» жизни, мира? Наверное, можно, но это отражение в «темной комнате».

Что для Вас в большей степени характеризует сегодняшний день? Как Вы отображаете это в Вашей музыке?

Отображать что-то в музыке – это бесперспективный путь. Зрительный образ можно аудиозировать, но это не для меня. Меня волнует «отражение» образа, т.е. прочувствованное мною индивидуально, домысленное и переосмысленное. К сожалению, я не могу сидеть за письменным столом и сочинять музыку каждый день. Увы, сегодняшний день в отечественной музыке – время упадка. Сегодняшний день для меня – это день моей жизни, в котором я частенько должен заниматься рутинной работой, но он все же дает мне время для творчества, хотя бы только внутренним глазом и ухом.

Как Вы чувствуете ритм времени, как передаете его в своих сочинениях?

Ритм, темп времени – он для всех разный. Я ощущаю внешний поток времени и внутренний, тот, в котором я существую как личность. Все внешнее – это, как говорил Гурджиев, существование механизма. Время – внутренне и внешнее – разное. Внешнее – все убыстряется. Внутреннее – скорее замедляется.

Для Вас важно, как Вашу музыку принимают (критики, слушатели, коллеги)?

Мне нравится, когда ко мне после концертов приходят слушатели с благодарностью или с критикой, или с какими-то пожеланиями. Критики – племя в наше время или вымершее, или настолько корпоратизированное, что дожидаться их на концертах композиторов, не обладающих, по их мнению, каким-то большим весом, практически невозможно. Стоит отметить, что моя исполнительская концертная деятельность связана с мужским хором, который иногда поет и мои сочинения. Оказывается, что современная музыка, исполняемая в рамках большой разнообразной программы, имеет большой успех у слушателя. Иногда слушатель и не понимает, что он слушает музыку «еще живого» автора.

Кто из писателей или философов повлиял на Ваше формирование как личности?

Писатели. Я – поклонник русской классической литературы. На ней воспитан. Сегодня не могу сказать, кто «самый» главный. XIX век – это Пушкин, Лермонтов, Достоевский, Лесков. В XX веке – поэты Серебряного века, писатели Леонид Андреев, Максим Горький, Алексей Толстой, Михаил Шолохов. Из поэтов – Пастернак, Ахматова, в последнее время Ольга Берггольц. Из европейцев – Томас Манн, Майринк, Рильке, Тувим. Перечислил и вспомнил фразу Андрея Петрова, отвечавшего на подобный вопрос: «Вот назвал имена и подумал, а что же я других не читал»? Читаю много и с ненасытностью.

С философией сложнее. Когда учился, философию преподавали своеобразно. В дальнейшем – Юнг, Ортега-и-Гассет, отчасти Хайдеггер. На мое философское воззрение оказала большое влияние (и оказывает поныне) святоотеческая литература, от Кирилла Белозерского, Нила Сорского до Антония Сурожского.

Композиция – это творческий процесс или шлифовка техники?

Композиция – термин забавный. Если придирается к слову, это – «соединение» частей, звуков и т.д. Мне нравится «сочинительство», и в этом случае можно говорить о творчестве. Все

остальное – техника. Она необходима для адекватного сочинения, исполнения и восприятия произведения. Сегодня много «наученных» композиторов, знающих премудрости многочисленных техник, но не обладающих промыслом свыше.

Насколько важно для Вас национальное начало в Вашей музыке? Считаете ли Вы себя представителем национальной школы или человеком-художником мира?

Можно быть человеком мира и одновременно национальным художником. Не вижу никакого противоречия. Национальное в искусстве существует. Зачастую в современных опусах оно ощущается на интуитивном уровне. Бывает, автор сознательно пытается уйти от жанра, мелоса, гармонии, присущей той или иной национальной музыке, но... не получается. Самый яркий, хотя и не бесспорный, пример – Игорь Федорович Стравинский, который после своего русского периода пытался, за редкими исключениями, стать интернациональным европейским композитором. Не получилось – везде, даже в его поздней сериальной музыке, стиле, который был изначально призван интернационализировать музыку. Отвергнув национальное как маркер, Стравинский слышимо остается русским композитором. В свое время, по прибытии Русских балетов в Париж, существенную роль сыграл их иностранный акцент. Это – витрина, за которой открывается восхитительно неизвестное, яркое, национальное. Это – своеобразные слуховые каникулы, после которых можно вернуться к размеренному существованию привычного музыкального мира. Если бы русские привезли тогда музыку, которую уже «знали» французы, не состоялось бы то взрывное обновление европейской музыки. Именно через неизвестное национальное развивается настоящая живая музыка.

Значительная часть композиторов остается по своей музыкальной философии художниками национальными. Но есть и космополитические композиторы, пишущие тоже хорошую музыку, и по ней не узнать, кто они. Зачастую наблюдается стремление некоторых людей быть похожими на кого-то другого: японцев, делающих европейский разрез глаз, африканцев, выпрямляющих курчавые волосы и отбеливающих кожу. То же самое присутствует в музыке, но в ней, в отличие от чело-

веческого общества, можно мимикрировать в своем стремлении «быть модным» до такой степени, что оказаться одним из «одинаковых».

Надеюсь, что в своей национальной «самости» я интересен не только отечественному слушателю, но и слушателям другой культуры и национальности.

Как Вы относитесь к использованию нестандартных звуковых эффектов в музыкальных произведениях: звучанию пластиковых бутылок, металлических баков, автомобилей и др.?

Как я отношусь к нестандартному и отчасти не музыкальному инструментарию? Хорошо отношусь, но до той поры, пока его использование не становится самоцелью. Хотя гораздо интереснее средствами, например, оркестра, изобразить (вот мы и вернулись к категориям изобразительности и отражения в музыке) то, что легче и натуралистичнее изобразить звуком битого стекла или скрежетом смычка по пенопласту. Я считаю, что у всякого явления искусства, и у музыки, естественно, тоже, есть определенные границы, переходя которые мы оказываемся уже в области не-музыки или анти-музыки, как хотите.

У русского поэта начала XX века Вячеслава Иванова есть книга статей, которая называется «Родное и вселенское». Как бы Вы «родное» и «вселенское» соотнесли с музыкальным творчеством?

Родное и вселенское. Я думаю, что русская культура есть часть вселенной, но очень своеобразная, не понятая даже нами до конца и потому несколько обособленная. Мы несем в себе дух великой эллинской, византийской культуры, мы впитали его и, переосмыслив, развили многое из европейской культуры – многое из того, от чего Европа уже давно отвернулась. Я верю в Божественный промысл, осуществленный в создании моей Родины. В этом случае единство нации, ее культуры создается русским языком, который не имеет наречий и неизменен на всех просторах страны, и Богом.

Борьба за русский язык должна распространяться и на борьбу за русскую музыку. Тема очень широкая и глубокая. Стоит ли ее развивать в рамках сегодняшнего разговора?

Каковы, на Ваш взгляд, перспективы развития музыкального искусства в ближайшие десятилетия?

Перспективы развития музыкального искусства в ближайшие 10 лет? Боюсь, что у меня нет поводов для оптимизма. Как я уже говорил, в стране не существует продуманной, целенаправленной культурной политики. В музыке назревает катастрофа, заслоняемая «бодрой» деятельностью брендовых, официозных музыкальных коллективов, которые для развития искусства давно ничего не делают. В 90-е годы XX века изменилась психология большинства музыкантов. Из служения занятие искусством превратилось в работу, далеко не всегда любимую и часто не приносящую значимых дивидендов. Обогащение стало главной идеей, что изменило отношение к музыкантам – из предметов восхищения они сделались объектами насмешек. Композиторы в этой ситуации оказались наиболее уязвимы.

Кто, как Вы думаете, сегодня является ключевой фигурой в академической музыке и почему?

Ключевых фигур уже не вижу. Остались только руководители.

Чтобы Вы сказали о наблюдаемом в наши дни сближении разных течений, направлений музыки, есть ли у него будущее?

Искусство всегда живет в пересечениях, в заимствовании, переосмыслении. Вопрос в том, будет ли наше искусство оставаться генетически связанным со своим народом, чтобы через 50 и более лет мы не очутились в мире, где господствует не альтерированный строй, а пентатоника или четвертитоновые комбинации. Если это произойдет, мы перестанем быть самими собой. Вполне возможно, даже не понимая, что с нами происходит.

Спасет ли музыка мир?

Федор Михайлович Достоевский когда-то сказал: «Красота спасет мир». Музыка, без сомнения, – высшее проявление красоты, но я не уверен, что музыка кого-то и что-то может спасти или даже изменить. Музыка – искусство, направленное вглубь, в интимную сферу человека. Я не говорю о популярных жанрах, связанных с вербальным текстом. В них объединяющий

момент в основном связан со словом. Академическая музыка воздействует на человека одномоментно, и, к сожалению, пролонгированного ее воздействия я не наблюдаю. Возможно, я слишком пессимистичен.

Музыка – лекарство?

В определенном смысле – да. Музыка может нести успокоение или, наоборот, генерировать энергию.

И поскольку материал предполагается опубликовать в России в философском журнале, вопрос такой. Как бы Вы прокомментировали фразу известного русского философа Алексея Федоровича Лосева: «Музыка – это философское откровение, а философия – это музыкальный энтузиазм»?

Музыка как откровение. Да, она открывает нам самих себя. Правда, ее знаки надо понять, принять и сынтетризовать. Музыка многообразна, даже в неоспоримо устоявшихся толкованиях. Она заключает в себе смыслы, нередко противоположные и противоречащие друг другу, но они чудесным образом соединяются воедино (или воспринимаются линейно-последовательно, или воспринимаются разными людьми по-разному). Музыка может привести нас к полярным состояниям. Она дарует нам ощущения, которые мы не можем вербализировать. Она богаче любого текста. Философия музыки – тема, к которой немногие подступались. Но, по моему мнению, никто не добился значимых результатов в ее разработке (может быть, я чего-то не знаю). Думаю, это происходит оттого, что невозможно объяснить великое малым. Конечно, Лосев – гениальный человек, но он вступил на тонкий лед необъяснимого, не имея нужного инструмента познания. Его концепция – познание музыки через все что угодно, кроме самой музыки. Настоящий философ музыки – тот, кто пишет музыку, исполняет ее и слушает.

Спасибо, Дмитрий Владимирович, за беседу.

* * *

Завершая статью, хотелось бы ознакомить читателей с перспективами развития предложенной темы. В последующих статьях мы планируем продолжить культурологический

анализ и философское осмысление процессов, происходящих в современном социуме, и с этой целью представить сюжеты, раскрывающие роль и место музыки в жизни человека, а также интервью с композиторами – из России и зарубежных стран (Украины, Беларуси, Молдовы, Румынии, Германии, Франции, Швейцарии, Финляндии, Греции, Болгарии, Ирана, США, Мексики, Канады, Чили, Китая и др.).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Альбрехт 2002 – *Альбрехт М. фон*. История римской литературы: в 3 т. Т. 1. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2002.

Бергсон 1992 – *Бергсон А.* Материя и память // Собрание соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. С. 157–316.

Ксенофан 1965 – *Ксенофан*. Философский эпос // Хрестоматия по античной литературе: в 2 т. Т. 1. Греческая литература / сост. Н.Ф. Дератани, Н.А. Тимофеева. – М.: Просвещение, 1965. С. 84–85.

Мариносян 2016 – *Мариносян Х.Э.* Новая стратегия национальных государств в контексте глобализации. Часть 1 // Философские науки. 2016. № 8. С. 7–15.

Память и забвение... 2000 – *Память и забвение. Древо истории идей: собрание текстов: в 2 т. Т. 1 / под общ. ред. Н.Ф. Колосовой.* – Харьков: Контакт, 2000.

Фрэзер 2018 – *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2018.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. С. 221–238.

Хан 2002 – *Хан Х.И.* Мистицизм звука. – М.: Сфера, 2002.

Элиаде 2012 – *Элиаде М.* Ностальгия по истокам. – М.: ИОИ; Модерн-А, 2012.

REFERENCES

Albrecht M. von. (1994) *Geschichte der Römischen Literatur* (Vol. 1). Bern: Francke Verlag (Russian translation: Moscow: “Greko-latinskii kabinet” Yu.A. Schichalina, 2002).

Bergson H. (1896) *Matière et mémoire*. Paris: F. Alcan (Russian translation: Moscow: Moskovsky Klub, 1992).

Eliade M. (1971) *La Nostalgie des origines*. Paris: Gallimard (Russian translation: Moscow: IOI; Modern-A, 2012).

Frazer J.G. (1890) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan Publishers (Russian translation: Moscow: KoLibri; Azbuka-Attikus, 2018).

Heidegger M. (1954) Die Frage nach der Technik. In: *Die Künste im technischen Zeitalter* (pp. 70–108). München: R. Oldenbourg Verlag (Russian translation: Moscow: Respublika, 1993).

Khan H.I. (1923) *The Mysticism of Sound*. London: The Sufi Order (Russian translation: Moscow: Sfera, 2002).

Marinosyan Kh.E. (2016) The New Strategy of Nation-States in the Context of Globalization. Part 1. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. No. 8 (2016), pp. 7–15 (in Russian).

Starodubzeva L.V. (Comp.) (2000) *Memory and Oblivion. Tree of the History of Ideas: Collected Texts* (Vol. 1). Khar'kov: Kontekst (in Russian).

Xenophanes. (1965) Philosophical Epic. In: Deratani N.F. (Comp.) *Anthology of Ancient Classic Literature. Vol. 1: Greek Literature* (pp. 84–85). Moscow: Prosveshchenie (Russian translation).

Музыкальный модус: перспективы онтологической интерпретации

А.А. Мёдова

*Сибирский государственный университет науки и технологий
имени академика М.Ф. Решетнёва, Красноярск, Россия*

Аннотация

Статья посвящена поиску методологической позиции, позволяющей интерпретировать модусы и прежде всего модальные лады, как космографические и этические объекты без утраты подхода к ним как к собственно музыкальным явлениям. Исследование опирается на музыкально-теоретические данные, относящиеся к периоду Античности и Средневековья, а также на авторскую концепцию модальной онтологии и трактовку модуса как художественного содержания, разработанную Е.В. Назайкинским. С целью выявить онтологические предпосылки единства музыкального модуса с космографическим или этическим явлением, автор анализирует древнекитайскую систему тонов «люй», индийские раги, античные тетрахорды, гласы знаменного распева. Выявляются особенности соответствия данных музыкальных явлений периодам года или суток, стихиям, архетипическим состояниям человеческого духа, социальным закономерностям. В ходе анализа формулируется вопрос о природе связи между музыкальными модусами и немusical реальностью: была ли она исключительно конвенциональной, установленной в силу традиции, или же имела иные, сущностные основания? Поиск неконвенциональных оснований единства музыкальных модусов с природными и социально-этическими явлениями приводит к онтологической его интерпретации. Целесообразность этого метода исследования аргументируется в процессе критического анализа семиотического подхода к музыкальным модусам как референциями или условным знакам объектов. Также демонстрируется непродуктивность психоэмоциональной трактовки музыкальных модусов как раздражителей, вызывающих определенные эмоциональные состояния. Итогом исследования становится разработка специфического музыкально-онтологического подхода, основанного на методологии модального анализа. Данный анализ нацелен на синкретическое понимание единства. В свете данного подхода сделан вывод о том, что понятие музыкального модуса проясняет не только ритмические и гармонические закономерности

музыкального языка, но также воплощает взаимосвязь явлений музыки, человеческого духа, природы и космоса.

Ключевые слова: модус музыкальный, этос музыкальный, синкретизм, онтология музыкальная, онтология модальная, модальный диатонический лад, рага, свара.

Мёдова Анастасия Анатольевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнёва, профессор кафедры музыкально-художественного образования Красноярского государственного педагогического университета имени В.П. Астафьева, Красноярск.

amedova@list.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

Для цитирования: Мёдова А.А. Музыкальный модус: перспективы онтологической интерпретации // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 26–46. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-26-46

Musical Modus: Perspectives for Ontological Interpretation

A.A. Medova

*Reshetnev Siberian State University of Science and Technology,
Krasnoyarsk, Russia*

Abstract

The article discusses a methodological position that allows interpreting modes and, first of all, musical modes as cosmographic and ethical objects without losing the approach to them as musical phenomena proper. The study is based on musical theoretical data relating to the period of Classical antiquity and the Middle Ages, as well as on the author's concept of modal ontology and the interpretation of modus as artistic content, developed by E.V. Nazaikinsky. In order to reveal the ontological prerequisites for the unity of the musical modus with a cosmographic or ethical phenomenon, the author analyzes the ancient Chinese system of tones *lü*, Indian ragas, ancient tetrachords, the voices of the Russian Orthodox *znamenny* chant. The features of the correspondence of these musical phenomena to the periods of the year or day, elements, archetypal states of the human spirit, social laws are revealed. In the course of the analysis, the question is formulated about the nature of the connection between musical modes and non-musical reality: was it exclusively conventional, established by virtue of tradition, or did it have other, essential reasons? The search for unconventional founda-

tions of the unity of musical modes with natural and socio-ethical phenomena leads to its ontological interpretation. The relevance of this research method is argued in the process of critical analysis of the semiotic approach to musical modes as references or conventional signs of objects. It also demonstrates the unproductiveness of the psychoemotional interpretation of musical modes, which interprets them as stimuli that cause certain emotional states. The result of the research is the development of a specific musical-ontological approach based on the methodology of modal analysis. This analysis aims at a syncretic understanding of unity. In the light of this approach, it was concluded that the concept of musical modus not only clarifies the rhythmic and harmonic laws of the musical language, but also embodies the interconnection of the phenomena of music, human spirit, nature, and space.

Keywords: musical ethos, syncretism, musical ontology, ancient diatonic modes, raga, svara.

Anastasia A. Medova – D.Sc. in Philosophy, Professor, Reshetnev Siberian State University of Science and Technology; Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev.

amedova@list.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

For citation: Medova A.A. (2020) Musical Modus: Perspectives for Ontological Interpretation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 26–46. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-26-46

Введение

Концепт «модус» имеет большое значение для онтологических исследований. Начиная с работ Аристотеля и до настоящего времени, посредством него анализируются такие отношения, как «часть – целое», «возможность – действительность», «тождественное – иное», «существование – несуществование».

В настоящей статье предлагаем трактовать модальность как реализацию онтологической возможности явиться в образе, принять вид, обнаружить себя определенным способом, что открывает перспективу анализа проблем тождества, единства, целостности. Посредством анализа музыкальных модусовладов планируем показать, что существо модальности происходит из отношения существования к сущему: существование, как и модальность, не является ни свойством, ни одним из материальных или формальных моментов сущности – это всегда существование чего-то в его определенности. Модус,

по нашему мнению, следует понимать как одновременно форму бытия сущности и саму эту сущность, вне своих форм не существующую [Мёдова 2016, 241].

Ввиду изложенного понятие музыкального модуса представляет исследовательский интерес не только для теоретиков и историков музыки, но и для философов, что связано с многогранностью этого художественного явления. Как модусы в музыкальной теории описаны ладовые и ритмические структуры, гармонические системы, интонационные инварианты, мелодические модели. Вместе с тем к музыкальным модусам относятся и духовные состояния, космографического явления и социальные отношения. В учении о гармонии модальность понимается как фундаментальный тип музыкального мышления, вытесненный в XVII веке тональным функциональным мышлением, но вновь активно заявивший о себе в музыке XX–XXI веков. Музыкальный модус – это также философская и мировоззренческая категория, выражающая единство музыки, человеческого духа и космоса. В данном случае модус мыслится не как понятие теории музыкального языка, а как понятие музыкальной онтологии.

В статье нами предложена трактовка музыкального модуса как точки пересечения ладового и этико-космографического измерений музыки. Интерпретация подобной целостности делает необходимым анализ методологических подходов, на базе которых она может быть осуществлена. Для достижения этой цели вначале рассмотрим основные представления о музыкальной модальности на уровне теории ритма, лада и музыкального содержания. Затем обратимся к историческим образцам космографической и этической интерпретации музыкального модуса, которые послужат фактологическими данными для выдвижения версии модального тождества. Далее проанализируем эффективность семиотического и психофизиологического подходов к объяснению вопроса о том, как лады образуют единство с космическими явлениями или типизированными душевными состояниями. В заключение представим версию модального тождества, базирующуюся на онтологии синкретизма, построенную с учетом данных психофизиологических исследований и специфики музыкальной референции.

Модус в музыкальной теории

Музыкальный модус традиционно рассматривается в двух измерениях – в области теории музыкального языка и в области содержания. С точки зрения теории понятие музыкальной модальности также трактуется двояко: оно имеет узко-исторический и универсальный смыслы. В первом смысле понятиями «модальность» и «модус» обозначают стилистические особенности музыки, созданной в промежутке от периода архаики и до эпохи Возрождения. Во втором смысле – это тип гармонического и ритмического мышления с характерными отношениями устойчивости и неустойчивости тонов лада и способом образования длительностей.

Мелодико-интонационное представление о модусе исторически предшествовало звукорядному [Москва 2007, 163]. В этой связи в Средние века модусы понимались как комбинации определенных мелодических оборотов [Бершадская 2008, 175–178], применявшихся в церковном пении. В качестве известнейшего источника эпохи Возрождения, дающим сведения о модусе как форме лада, выступает трактат Джозеффо Царлино «Le Istitutioni harmoniche» (1558). Царлино упоминает семь бытовавших звукорядов, называя их модусами. К ритмическим модусам относят паттерны средневековой музыки, бытовавшие преимущественно в XII–XIII веках. Модусами являются шесть употребительных трехдольных моделей, имеющих своими аналогами поэтические стопы (хорей, ямб, дактиль, анапест, спондей и трибрахий). В современной технике композиции под модальностью понимается метод сочинения на основе всевозможных натуральных и искусственных ладов, а также свободно избранных звуковысотных и ритмических модусов.

Не менее значимую область исследований представляет собой теория модуса как художественного содержания. На содержательном уровне музыкальная модальность смыкается с модальностью текста и характеризуется как спектр эстетических наклонов сознания к миру. основополагающие исследования в этом направлении осуществлены российским музыковедом Е.В. Назайкинским, которые находят отражение в его труде «Логика музыкальной композиции». Музыкальный

модус определяется им как целостное, конкретное по содержанию (т.е. одно из множества возможных), художественно опосредованное состояние, объективируемое в музыке в различных формах, различными средствами и способами.

Сущность модуса связана в этой концепции с категорией состояния. По мнению Назайкинского, модус может быть созерцательным, деятельным, спокойным, напряженным, целеустремленным, сконцентрированным или рассредоточенным, диффузным. Пьесы могут быть написаны в эмоциональном, логическом или изобразительном ключе (ключ в данном случае следует понимать как синоним слова «модус»). Так, Назайкинский утверждает: «Он (модус. – *А. М.*) может быть повернут к сознанию либо гранью непосредственных чувствований, либо настроением, либо своеобразием мыслительного процесса» [Назайкинский 1982, 239]. С этой точки зрения музыкальный модус может быть ментальным, рациональным, психологическим, аффективным, духовным, субъективным и объективным. На уровне содержания музыкальные модусы трактуются как художественно опосредованные состояния объективного и субъективного бытия.

Космографические аспекты музыкального модуса

Проявления музыкальной модальности наиболее изучены в двух плоскостях: на уровне гармонии и теории ритма и на уровне теории музыкального содержания. Попытаемся обосновать онтологический подход, согласно которому музыкальная модальность рассматривается в новой плоскости, на «стыке» музыкального языка и «затекстовой» реальности.

Понимание музыки как модели мироздания отчетливо прослеживается в истории культуры [Клюев 2010, 24], что позволяет говорить об онтологическом измерении музыкального произведения. Ярким примером онтологизации музыкального модуса служит древнекитайская система 12 нормативных звуков с фиксированной высотой – люй. От этих звуков каждый месяц отстраивался пентатонный лад¹. Все музыкальные ин-

¹ Лад из пяти ступеней без полутонов, типичный для китайской народной музыки.

струменты ежемесячно перестраивались так, чтобы первая и основная ступень лада (гун) совпадала с одним из люй. Таким образом, бытовали 12 нормативных модусов-ладов.

Древнекитайская письменность, как и вообще все древние нотации, не фиксировала точную высоту звука. Люй были, скорее, умозрительным явлением, но они имели космогоническую интерпретацию. Гун настраивался на разные люй в зависимости не только от месяца, но еще и от характера, назначения исполнения мелодии [Ланглебен 1972, 435]. Такая практика нормативных ладов проливает свет на высказывания Конфуция о том, что исполнение ненадлежащей музыки несет угрозу государству² [Переломов 2001, 89]. Об онтологическом единстве музыки и государства свидетельствует аналогичное утверждение Платона: «Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства – здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях» («Государство», 424 с).

Космографическая трактовка модусов имела место и в эстетике эллинизма. Аристид Квинтилиан характеризует модусы-тетрахорды (звукоряды из четырех тонов) следующим образом: «Мы обнаружили, что пять основных стихий соответствуют таким [тетрахордам]: [тетрахорду] нижних – Земля, как самая низкая, [тетрахорду] средних – Вода, как самая близкая к Земле, [тетрахорду] соединенных – Воздух, ибо он нисходя и опускаясь вошел в морские глубины и норы Земли. Огонь соответствует [тетрахорду] разделенных, ибо для его природы перемещение вниз нежелательно, естественен же для него переход вверх, [тетрахорд] верхних соответствует Эфиру, который должен относиться к краю мира» [Герцман 1986, 55].

Модусом в онтологическом смысле обладала и древнеиндийская рага. В одном из древнейших музыкальных трактатов «Гиталанкара» («Сочинение о красотах музыки», I век до н.э.), принадлежащем Бхарате, разработана система ладов-

² «Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом» [Переломов 2001, 89].

варн, где основополагающую группу составляют 12 мужских ладов, от них производны 12 женских ладов, и 12 ладов – их дети. Каждый лад связан в индийской традиции и с определенным цветом (варна в переводе означает «цвет»), точно так же, как наделены собственным цветом и составляющие его свары. В представлении древних индийцев цвет и звук имели общую природу, основой которой они считали вибрацию [Черкасова 1993, 18–19].

Исполнение каждой раги было приурочено к определенному времени суток, делящихся на восемь трехчасовых отрезков (прахар или пахар); раги различали и по сезонам. В. Кауфман приводит таблицу распределения ладов в соответствии с составляющими их звуками в течение суток [Kaufmann 1968, 15]. Так, интервалу с семи до десяти часов утра соответствуют раги (лады) кальян и билавал, с десяти до тринадцати часов музыка исполняется в ладах бхайрави, тоди, асавари и кафи, а с тринадцати до шестнадцати часов – только в ладах тоди и кафи.

Можно констатировать, что для модального музыкального мышления характерно специфическое отождествление музыкального модуса и природного явления. Наибольший интерес представляет логика этого отождествления. Было ли оно исключительно конвенциональным, установленным ввиду традиции или имело под собой иные основания? Этот вопрос труден для исследования, поскольку он предполагает обращение к специфическим историческим данным и труднодоступным источникам. Однако ответить на него нам поможет дальнейшее исследование модусов как особых состояний духа – этосов. Этосы, отождествляемые с музыкальными модусами, доступны непосредственному переживанию и психологическому анализу, что делает возможным изучение характера данного синкретического единства на их примере.

Модус-этос

Наиболее ранние примеры модуса-этоса находим в индийской культуре. В индийском искусстве глубоко разработано учение под названием «нава раса». Первые упоминания о раса встречаются в Атхарваведе и Ригведе. Одна из девяти рас (любовь, пе-

чаль, веселье, гнев, героизм, ужас, изумление, отвращение, умиротворение), согласно индийской эстетике, должна была составлять эмоциональный образ произведения [Черкасова 1993, 18]. Для всех звукорядов и тонов были определены присущие им расы. Нельзя не отметить, что эти раса представляют собой базовые эмоциональные модальности, исследуемые в современной психологии. К числу последних различные психологи относят гнев, презрение, отвращение, страдание, чувство вины, интерес, радость, стыд, удивление, уныние, желание, отчаяние, ненависть, надежду, печаль [Ortony, Turner 1990, 316].

Представление о музыкальном этосе можно расценивать как европейский аналог учению о расах. И этос, и раса – соответствия музыкального модуса определенным состояниям души. Специфика состоит в том, что, в отличие от индийской культуры, европейская приписывала этические свойства только модусам-ладам, а не отдельным звукам.

Учение о музыкальном этосе модальных ладов связывают с деятельностью афинянина Дамона, полагавшего, что различные ритмы и мелодии по-разному воздействуют на душу человека. Судя по всему, именно Дамону европейская культура обязана установкой «прекрасное учит доброму», т.к. он говорил о музыкальной «добродетели», музыкальной *παιδεία* [Золтаи 1977, 39]. Причина этического воздействия усматривалась в интервальном строении модусов-тетрахордов.

Древнегреческие нисходящие тетрахорды различались положением входящих в них тонов и полутонов (полутон в диатоническом дорийском тетрахорде находится между третьим и четвертым звуком, во фригийском – между вторым и третьим, в ионийском – между первым и вторым). Дорийский заключал в себе мужские черты и непоколебимость, фригийский – миролюбивое благоразумие и сдержанность, ионийский – безвольное упоение и женственность [Золтаи 1977, 39].

В русской ладовой системе церковного пения, включающей в себя восемь гласов (осмогласии), также существовал аналог античного музыкального этоса. Каждый из восьми мелодических гласов обладал не только устойчивым мелосом, но и жестко закрепленной за ним этико-эстетической семантикой.

В работе «Исторические сведения о пении Греко-Российской церкви» 1831 года говорится о том, что «каждый глас есть тоническая речь, направленная к выражению известных чувствований». Характеристика восьми гласов с точки зрения их этоса такова:

I – прост и величествен;

II – нежный, сладостный, сострадательный;

III – плавный, тихий, степенный, но и твердый, мужественный, внушающий мир;

IV – быстрый, торжественный, восхитительный, возбуждающий радость;

V – томный и унылый, но вместе и радостный, иногда до торжественности;

VI – весьма печальный, способный расположить душу к сердечному сокрушению о грехах, но вместе и пленительный;

VII – тяжелый, важный, мужественный, вдыхающий бодрость;

VIII – поразительный и печальный, в некоторых местах как бы плачевный, выражающий глубокую скорбь души [Мещерина 2008, 162].

Даже с учетом специфики музыкального восприятия жителей средневековой Руси вряд ли можно говорить о значительном интонационном различии попевок в гласах-модусах знаменного распева. Все они типизированы, этого требует канон. В противном случае мог быть утерян особый духовный строй православного пения, более того, возникла бы пестрота стиля – в разные недели церковного года на клиросе звучала бы принципиально разнящаяся музыка. Тем не менее этос-модус знаменных столпов радикально различается, и сами по себе этосы каждого гласа неоднородны. Каким же образом модусы-лады и мелодические формулы были связаны со своими этосами?

Семиотическая интерпретация модуса-этоса

Наиболее распространенным и «самоочевидным» является объяснение связи модуса и соответствующего ему этоса в семиотическом ключе. Семиотический подход трактует музыку как акт коммуникации, а музыкальное произведение как со-

общение. Соответственно, музыка представляет собой язык, оперирующий знаками. При этом, полагаем, следует оставить открытым вопрос о том, что понимать под музыкальным знаком: созвучие, ритмический оборот, мелодическое построение или нечто более сложное – организацию фактуры, тематический комплекс, лад. Музыкальные знаки образуют словарь и подчиняются определенным правилам сочетания, формируя иерархическую структуру. Для декодирования музыкального сообщения нужно владеть музыкальным языком.

Особенность музыки состоит в отсутствии обязательных семантических связей. Однако она демонстрирует синтагматические связи, указывающие на определенные языковые закономерности [Лотман 1998, 22]. Это означает, что последовательность знаков или их одновременное сочетание не случайно и не произвольно.

Как и в любой знаковой системе, некоторые элементы музыкальных сообщений могут быть взаимозаменимыми, т.е. отличными за счет природы своей материализации, но сходными за счет одинакового места в системе. Таким образом, язык музыки существует в двух планах – как поток отдельных сообщений, воплощенных в той или иной форме (звуковой, нотной, цифровой), и как абстрактная система инвариантных отношений. Второй план необходим для расшифровки сообщения: понимание есть отождествление сообщения в сознании воспринимающего с его языковым инвариантом. Язык музыки есть код, при помощи которого слушатель дешифрует музыкальное сообщение [Лотман 1998, 25].

С точки зрения музыкальной семантики, элементы музыкального языка и целые музыкальные темы имеют внемузыкальные референты, пусть и «не стабильные». Тональности, интервалы, мотивы соотносятся с объектами как означающее с означаемым. Так, в традиционном представлении музыкальные знаки – это изображения эмоций и состояний. К примеру, двузвучный хореический нисходящий мотив (т.н. мотив вздоха или *lamento*) звучит жалобно. Его музыкальная организация такова, что он репрезентирует состояние жалобы и ее оттенков. Можно утверждать, что музыкальные знаки «похожи» на состояния, которые они обозначают, хотя сходство при этом

не пространственное, а психофизиологическое. Целесообразно предположить, что в музыке действует и другой вариант референциальной связи: условная связь означающего и означаемого ввиду культурной конвенции.

Критика семиотического подхода

Семиотическая трактовка музыкального искусства вызывает много вопросов, обостряющихся тем, что в настоящее время любой человек из любой точки земли является потенциальным адресатом музыкальных сообщений всех культур и эпох. Если придерживаться конвенциональной версии, следует допускать существование глобальной музыкально-семантической конвенции. Не представляется возможным, чтобы все люди получили доступ к такой конвенции. Тем не менее огромное количество людей посещают концертные залы и слушают музыку в записи. Можно ли утверждать, что слушатель, например, классической или авангардной музыки, «владеет» музыкальным языком? Различные ли это языки или один и тот же язык?

В процедуре музыкальной коммуникации обращает на себя внимание тот факт, что сообщения шифруются в индивидуальной манере: например, в современной профессиональной традиции композитор создает всю систему выразительных средств, включая ритмические и гармонические структуры, способы звукоизвлечения и способы записи, практически «с нуля». Отметим, что шифровать сообщения умеет лишь тот, кто их посылает: слушатель, как правило, не способен создать музыкальное сообщение. Вместе с тем каждый человек может дешифровать музыкальное сообщение; это предполагается высоким значением профессионального или фольклорного музыкального наследия и самой практикой бытования музыки в современной культуре. Следовательно, языковой инвариант для дешифровки музыкальных сообщений должен быть общедоступен и широко известен. Однако, даже если не брать во внимание феномен уникальности переживания музыкальных содержаний и предположить их всеобщность, затруднительно представить, что именно может выступать таким музыкально-языковым инвариантом.

Семантический подход мало эффективен для объяснения описанных выше космографического и этического измерений музыкального модуса. Модусы, будь то лады или ритмические модели, не функционируют как «знаки» объектов (времени суток, типичного психического состояния и т.п.). К примеру, главное свойство свары (тона) индийской раги состоит в том, что она сама по себе, вне музыкального контекста, способна вызывать у слушателя вполне определенную эмоцию. То, какую именно эмоцию вызывает конкретная свара, зависит от того, какие шрути к ней тяготеют. Важно учитывать, что шрути, на взгляд современного исследователя – сугубо теоретическая категория. Если свара – аналог тона европейского лада, то шрути – это составляющие части свары, возникшие в результате деления музыкальной шкалы на интервалы менее четверти тона. Если понимать шрути как схему настройки или высотное положение в рамках музыкальной шкалы, то очевидно противоречие. Ведь шрути в трактате «Сангитаратнакара», означающем в переводе «Океан музыки» (XIII век, авторство приписывается Шарнгадеве), разделяются на жгучие, широкие, жалостливые, нежные и нейтральные. Так, свара шадджа состоит из жгучей, широкой, нежной и нейтральной шрути; свара ришабха – из жалостливой, нейтральной и нежной; гандхара – из жгучей и широкой и т.д.

Высота отдельного звука вне лада, тембра, ритма и т.п., очевидно, не может вызывать эмоций. Тем более не ясно, как могут шрути, мельчайшие звуковысотные расстояния от одной трети до одной восьмой тона, а также их группы иметь собственный психоэмоциональный статус, если они неразличимы на слух по отдельности. Скорее, следует согласиться с тем, что шрути – это исполнительский прием орнаментального варьирования высоты тонов, а не теоретическое понятие.

Тем не менее в древнеиндийской эстетике тщательно изучено эмоциональное воздействие на слушателя каждого звука. Впоследствии это привело к тому, что каждый тон связывался с определенными чувствами, а ладовый звукоряд, составленный с учетом преобладания близких в эмоциональном значении звуков, должен был вызывать у слушателя определенную расу

(буквально раса переводится как «вкус» каждой эмоции). Итак, необходимо признать, что шрути – это психоэмоциональная интонация звука [Rao, van der Meer 2010, 691], тождественная окружающему его облаку призвуков. В таком случае речь идет не о теоретическом понятии, а о проявлении онтологической модальной целостности, «точке тождества» сознания и музыкального континуума. В этой связи не уместно говорить о какой-либо референции шрути к психологическому явлению или рассматривать шрути как условный знак душевного состояния. Шрути – это не знак состояния, а само это состояние.

Как видим, семиотический подход и теория референции не позволяют ответить на вопрос о том, каким образом лады, будучи абстрактными теоретическими конструкциями, могут иметь свои конкретные этосы или соответствовать космографическим явлениям.

В настоящее время далеко не общепризнанно, что словесное высказывание и языковая коммуникация являются универсально действительными, неопровержимыми моделями для понимания музыки. Альтернативы семиотическому подходу предлагаются объектно-ориентированной онтологией, феноменологией, теориями *embodied mind* («телесного сознания»), акционизма или перформативности. Согласно этим версиям, вопрос о смысле музыки не есть вопрос о том, каким образом музыкальные структуры, объекты или процессы представляют, ссылаются или иным образом отображают невзвучные или музыкальные корреляты. Проблема переходит в иную плоскость. Например, акционизм (перформативная теория) мыслит музыку как эффект, выполнение значимых действий со значимыми последствиями, в которых мы находим способы совладать с нашим восприятием, исполнением или «прослушиванием» себя [Chung 2019]. Этот способ мышления предполагает, что категории, к которым часто обращаются при обсуждении музыкального значения, – выражение, раскрытие, референциальность, символика, значение и т.п. – ограничены в их адекватности. Это лишь способы преодолеть давление, оказываемое активным характером музыки. Более надежная позиция, согласно А.Дж. Чангу, состоит в том, чтобы принять

действия, выполняемые музыкой в контекстах, в которых она происходит, в качестве основных единиц смысла для исследования музыкального значения. Как и все изложенные выше позиции, акционизм уходит от дихотомии «форма/содержание», он устраняет бинарную оппозицию между тем, что «говорит» музыка, и тем, что она «делает», классифицируя оба явления как формы действия. Речь идет о том, чтобы само исполнение, «событие» музыки или способ ее использования, то, что она «делает», понимать как музыкальное значение.

Психоэмоциональная трактовка модуса-этоса

Известно, что субъективные переживания тембров, ритмов, акустических соотношений и ладовых тяготений в виде некоторых эстетических эмоций и художественных образов во многом сходны у большинства людей. Если предположить, что люди прошлых веков при восприятии данного модуса, раги или гласа впадали в состояние соответствующего этоса или расы, закономерно ожидать, что и современные люди должны были бы ощущать этосы данных ладов. Эта гипотеза делает правомерным обращение к психоэмоциональному подходу интерпретации связи модуса-лада с его этосом.

Данная гипотеза проверена бразильскими психофизиологами. В частности, Д. Рамос, Дж. Буэно и Е. Биганд [Ramos, Bueno, Bigand 2011] зафиксировали эмоциональное воздействие мелодий в диатонических греческих ладах (ионийском, дорийском, фригийском, лидийском, миксолидийском, эолийском и локрийском) на 48 слушателей 17–25 лет. Испытуемым предъявлялись одноголосные мелодии в этих ладах, звучащие в трех разных темпах (72 удара метронома в минуту – *Andantino*, 114 ударов – *Allegretto*, 184 удара – *Presto*). Фрагменты предлагалось соотнести с четырьмя состояниями: счастьем, печалью, страхом/гневом и безмятежностью.

Доминирующим признаком для оценки эмоциональной валентности мелодии, казалось бы, должно было быть положение терцового и секстового тона лада по отношению к основному тону. Малая терция и малая секста должны были делать лады «печальными», большие терция и секста – «без-

мятежными» или «счастливыми». Однако эта закономерность не подтвердилась. Экспериментальные данные однозначно указывают лишь на то, что по мере увеличения темпа эмоции приобретают интенсивность или же меняют валентность с отрицательной на положительную. К примеру, миксолидийский лад в умеренном темпе воспринимался большинством участников как печальный или безмятежный, в оживленном темпе – как безмятежный, спокойный, в быстром – как радостный [Ramos, Bueno, Bigand 2011, 168].

Ощущение грусти в большинстве оценок различных модусов-ладов сменялось спокойствием и счастьем при ускорении темпа. Такая тенденция обнаружена для всех модусов, кроме фригийского и локрийского; в этих случаях грусть при нарастании темпа, как правило, переходила в страх/гнев. Эксперимент показал, что ни один модус-лад не воспринимался как печальный или радостный во всех темпах, за исключением локрийского. Он обнаружил выраженную отрицательную валентность за счет сочетания пониженной второй ступени, малой терции и тритона между первой и пятой ступенью. Применительно к остальным ладам-модусам ритм и темп напева внесли в восприятие их образности не меньший вклад, нежели интервальное строение. Таким образом, можно говорить лишь об очень обобщенном воздействии интервального состава диатонического ряда на психоэмоциональную сферу слушателя, тем более не может быть речи о распознавании нюансов описанных выше этосов и рас. Ладовые тяготения как таковые не вызывают у современных людей однозначных устойчивых психоэмоциональных реакций, и нет рациональных оснований полагать, что такие устойчивые реакции имели люди Древнего мира и Средневековья.

Онтологическая трактовка музыкального модуса

Онтологический подход к музыкальному произведению предполагает интерпретацию его как самостоятельного бытийного феномена, находящегося с другими феноменами в определенных отношениях (единства, тождества, различия, часть/целое, причина/следствие и т.п.). Этот подход снимает многие обозначенные выше проблемы.

Например, обратимся к проблеме, не разрешимой в семиотической парадигме: каждый звукоряд-модус имеет свою конкретную выразительность или «денотат», но он не слышим. Конкретные эмоции и образы передает только одна из бесконечного множества мелодий, созданных в этом ладу при участии остальных элементов музыкального языка – гармонии, ритма, тембра, фактуры, а не модус-лад, являющийся абстрактной системой соотношений звуков. Модальное же музыкальное мышление, напротив, сами лады и звукоряды отождествляет с состояниями, идеями, предметами. Как объяснить такую установку? На наш взгляд, вопрос не заключается в пригодности последований тонов и полутонов для выражения тех или иных состояний духа. Русские гласы, греческие тетрахорды, индийские свары и раги не следует трактовать как психологические стимулы душевных состояний, наподобие того, как отдельно взятое минорное трезвучие вызывает у современного человека переживание легкой грусти.

В пользу этого понимания модальной связи говорит тот факт, что к числу этосов относились такие состояния, как пленительность, восхитительность, томность, благоразумие, безвольность и др. Выражение перечисленных состояний в инструментальной музыке без обращения к слову проблематично ввиду их многогранности, наличия интеллектуальных и культурных аспектов. Трудно представить, чтобы такую многогранную содержательную нагрузку мог иметь какой-то отдельный звукоряд. Следовательно, модус не «отображает» свой объект, а образует с ним единство, «совпадает» с ним.

Второй аргумент против подхода к музыкальным модусам-ладам и модусам-мелодическим формулам как к выражениям (семиотическая парадигма) или, напротив, причинам (психофизиологическая парадигма) душевных состояний исходит из тезиса о непосредственности психофизиологического воздействия музыки, что связано со спецификой референции музыкального знака к его значению. В естественных языках знаки, слова или символы играют роль посредников между обозначаемым объектом и его представлением в сознании человека. В музыкальном языке, в отличие от других языков, нет опосредующего звена.

Интонационные комплексы – это не условные обозначения объектов, а сами объекты, воспринимаемые непосредственно. Именно поэтому музыкальный язык не требует перевода, и люди, даже не зная музыкальной грамоты, могут воспринимать всю полноту музыкального содержания. Отметим, что исторический и культурный контексты влияют на восприятие музыкальных знаков-интонаций в незначительной мере. В противном случае музыка прошлых эпох не имела бы для нас ценности и не представляла бы как нечто осмысленное.

Заключение

На примере музыкальных этосов мы убедились, что этические и космографические измерения модусов-ладов или ритмов не являются результатом психоэмоциональной реакции людей на их звучание. В то же время связь музыкальных модусов с этическими или космографическими феноменами не продуктивно понимать и как сугубо конвенциональную, «по договоренности», поскольку необходимость такой договоренности, если только она не носит ритуальный или мистический характер, не представляется прагматически и эстетически объяснимой.

С учетом изложенного можно сделать вывод о том, что музыкальный модус не является исключительно категорией музыкального языка. Напротив, особенность этого феномена заключается в том, что он реализуется одновременно в пространстве музыкальной грамматики (как модусы-ритмы, лады или мелодические модели), на уровне музыкального содержания и на этико-космографическом уровне, т.е. в пространстве музыкальной онтологии. Предпосылки модального единства коренятся в синкретическом мировидении, за которым стоит определенная онтология.

Синкретизм рассматривает бытие в его тотальном универсальном единстве, где все существующее организовано по принципу «Все во Всем». Согласно этому принципу разрозненные вещи объединяются, не теряя индивидуального различия. В синкретическом целом различия поддерживаются так, что сходство и даже тождество возникает среди непохожих вещей,

и сила каждого элемента обогащает силу всех остальных в пределах их различий. Синкретизм есть удержание бинарных оппозиций в состоянии «быть одновременно и тем, и другим» [Ascott 2005].

Модальное единство не объясняется семиотически, на уровне референциальных отношений. Музыкальные модусы – это не знаки, они не обозначают этосы или природные явления. Результаты исследования приводят к выводу о том, что модусы – явления музыкальной онтологии, имеющие такой же онтологический статус, как этосы, временные периоды, сезоны или стихии. Музыкальную онтологию применительно к модусам эффективно выстраивать как разновидность многомерной синкретической модальной онтологии. С этой точки зрения музыкальные модусы представляются нам формами существования природных циклов и духовных закономерностей. Такой подход объясняет, почему формы организации звучащей материи приобретают другое измерение, в котором они обнаруживаются как явления этического или космического порядка.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бершадская 2008 – *Бершадская Т.С.* Недоразумение, становящееся традицией (К проблеме: лады тональные – лады модальные) // Музыкальная академия. 2008. № 1. С. 175–178.

Герцман 1986 – *Герцман Е.* Античное музыкальное мышление. – Л.: Музыка, 1986.

Золтаи 1977 – *Золтаи Д.* Этос и аффект. История философской музыкальной эстетики от зарождения до Гегеля. – М.: Прогресс, 1977.

Клюев 2010 – *Клюев А.С.* Онтология музыки / 2-е изд., испр. и перераб. – СПб.: Петрополис, 2010.

Ланглебен 1972 – *Ланглебен М.М.* О некоторых музыкальных системах и музыкальных нотациях древности // Ранние формы искусства / отв. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Искусство, 1972. С. 429–443.

Лотман 1998 – *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста // *Лотман Ю.М.* Об искусстве. – СПб.: Искусство-СПб., 1998. С. 14–288.

Мёдова 2016 – *Мёдова А.А.* Онтология модальности: дис. ... д-ра филос. наук. – Красноярск, 2016.

Мещерина 2008 – *Мещерина Е.Г.* Музыкальная культура средневековой Руси. – М.: Канон+, 2008.

Москва 2007 – *Москва Ю.* Основные категории модальности григорианского хора // Музыкальная академия. 2007. № 2. С. 162–173.

Назайкинский 1982 – Назайкинский Е. Логика музыкальной композиции. – М.: Музыка, 1982.

Переломов 2001 – Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй». – М.: Восточная литература, 2001.

Черкасова 1993 – Черкасова Н.Л. Рага и ее место в индийской музыкальной культуре. Очерки. – М.: Науч.-творч. центр «Консерватория», 1993.

Ascott 2005 – Ascott R. Syncretic Reality: Art, Process, and Potentiality // *Drain Magazine*. 2005. Vol. 2. No. 2.

Chung 2019 – Chung A.J. What is Musical Meaning? Theorizing Music as Performative Utterance // *Music Theory Online*. 2019. Vol. 25. No. 1.

Kaufmann 1968 – Kaufmann W. The Ragas of North India. – Bloomington: Indiana University Press, 1968.

Ortony, Turner 1990 – Ortony A., Turner T.J. What's Basic about Basic Emotions? // *Psychological Review*. 1990. Vol. 97. No. 3. P. 315–331.

Ramos, Bueno, Bigand 2011 – Ramos D., Bueno J.L.O., Bigand E. Manipulating Greek Musical Modes and Tempo Affects Perceived Musical Emotion in Musicians and Nonmusicians // *Brazilian Journal of Medical and Biological Research*. 2011. Vol. 44. No. 2. P. 165–172.

Rao, van der Meer 2010 – Rao S., van der Meer W. The Construction, Reconstruction, and Deconstruction of Shruti // *Hindustani Music: Thirteenth to Twentieth Centuries* / ed. by J. Bor, F. Delvoye, J. Harvey, E. te Nijenhuis. – New Delhi: Manohar, 2010. P. 673–696.

REFERENCES

Ascott R. (2005) Syncretic Reality: Art, Process, and Potentiality. *Drain Magazine*. Vol. 2, no. 2.

Bershadsкая T.S. (2008) Misunderstanding, Becoming a Tradition. *Muzykal'naya akademiya*. No. 1, p. 175–178 (in Russian).

Cherkasova N.L. (1993) *Raga and its Place in Indian music Culture. Essays*. Moscow: Konservatoriya (in Russian).

Chung A.J. (2019) What is Musical Meaning? Theorizing Music as Performative Utterance. *Music Theory Online*. Vol. 25, no. 1.

Gertsman E. (1986) *Classical Ancient Musical Thinking*. Leningrad: Muzyka (in Russian).

Kaufmann W. (1968) *The Ragas of North India*. Bloomington: Indiana University Press.

Klujev A.S. (2010) *Ontology of Music* (2nd ed.). – Saint Petersburg: Petropolis (in Russian).

Langleben M.M. (1972) On Some Musical Systems and Musical Notations of Classical Antiquity. In: Meletinsky E.M. (Ed.) *Early Forms of Art* (pp. 429–443). Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Lotman Y.M. (1998) *On Art*. Saint Petersburg: Iskusstvo-SPb (in Russian).

Meshherina E.G. (2008) *The Musical Culture of Medieval Russia*. Moscow: Kanon+ (in Russian).

Moskva Yu. (2007) The Main Categories of Modality of Gregorian Choral. *Muzyka akademiya*. No. 2, pp. 162–173 (in Russian).

Medova A.A. (2016) *Ontology of Modality* (dissertation). Krasnoyarsk (in Russian).

Nazaykinsky E. (1982) *The Logic of Musical Composition*. Moscow: Muzyka (in Russian).

Ortony A. & Turner T.J. (1990) What's Basic about Basic Emotions? *Psychological Review*. Vol. 97, no. 3, pp. 315–331.

Perelomov L.S. (2001) *Analects of Confucius*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Ramos D., Bueno J.L.O., & Bigand E. (2011) Manipulating Greek Musical Modes and Tempo Affects Perceived Musical Emotion in Musicians and Nonmusicians. *Brazilian Journal of Medical and Biological Research*. Vol. 44, no 2, pp. 165–172.

Rao S. & van der Meer W. (2010) The Construction, Reconstruction, and Deconstruction of Shruti. In: Bor J., Delvoye F., Harvey J., & te Nijenhuis E. (Eds.) *Hindustani Music: Thirteenth to Twentieth Centuries* (pp. 673–696). New Delhi: Manohar, 2010.

Zoltai D. (1977) *Ethos and Affect. The History of Philosophical Musical Aesthetics from Generation to Hegel*. Moscow: Progress (Russian translation).



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философия культурного многообразия



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-47-67

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Восприятие времени в европейской и китайской культурах

С.А. Просеков

Финансовый университет при Правительстве

Российской Федерации, Москва, Россия

Аннотация

В статье проводится сравнительный анализ восприятия времени в Европе и в Китае. Время рассматривается как одна из базовых основ ментальности. Характеризуется специфика мифологического времени с выделением времени сакрального и профанного и соотношением времени, пространства, вещей и их повторяемости. Анализируется логосное время в Европе, становящееся мейнстримом в эпоху Нового времени. Описывается период постмодерна, формирующийся в XX и начале XXI века. Подробно прослеживается становление и современный образ времени в Китае, который внезапно оказывается наиболее релевантным сегодняшним потребностям: время и пространство связаны там самым тесным образом, линейность востребована так же, как и цикличность, вовлеченность – как и дистанцированность, неподвижность и умение ждать нужного момента – как и мгновенная реакция, под видом традиции (повторения) вводятся новшества, а активизм, всегда особенно подчеркивавшийся как специфика европейца эпохи Модерна, как выясняется, представляет собой важнейшую характеристику китайца – в отличие от традиционных европейских представлений о китайском пассивизме. В современных «сетевых» условиях субстанциональное понимание вещей, характерное для европейской культуры, уступило лидерство сетевому – китайскому (вещи как сеть, человек как множественность). Это такая сеть, в которой взаимодействия осуществляются разнонаправленно и одновременно. Сам по себе сравнительный анализ менталитетов дает важные результаты и позволяет сделать далеко идущие выводы, существен-

ные для понимания как европейской картины мира, так и китайской. Кроме того, в результате исследования становится более понятным, какие особенности китайской ментальности сделали возможным не только вхождение Китая в число развитых стран, но и превращение ее в одного из лидеров среди мировых держав.

Ключевые слова: пространство и время, существование, реальность, повторение, сакральное, профанное, миф, логос, прогресс, история, постмодерн.

Просеков Сергей Анатольевич – кандидат философских наук, доцент, заместитель декана факультета социальных наук и массовых коммуникаций, доцент департамента гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве Российской Федерации.

prosekovsergei@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6049-2479>

Для цитирования: *Просеков С.А.* Восприятие времени в европейской и китайской культурах // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 47–67. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-47-67

The Perception of Time in European and Chinese Cultures

S.A. Prosekov

*Financial University under the Government of the Russian Federation,
Moscow, Russia*

Abstract

The article provides a comparative analysis of the perception of time in Europe and China. Time is considered as one of the fundamentals of mentality. The author presents the specifics of mythological time, distinguishing sacred and profane times and analyzing the correlation between time, space, things, and their repetition. European *logos* time, which becomes mainstream in Modern Times, is examined. The article describes the postmodern period that took shape in the 20th and early 21st centuries. The formation and contemporary image of time in China is traced in detail. This perception of time suddenly turns out to be the most relevant to today's needs: in Chinese culture, time and space are closely connected, linearity is combined with cyclicity, involvement is combined with distancing, immovability and the ability to wait for the right moment – with an instant reaction. In Chinese culture, innovations are introduced under the guise of tradition (repetition), and activism, which has always been especially emphasized as the specificity of the modern Europe, as it turns out, is the most

important characteristic of the Chinese (in contrast to traditional European ideas about Chinese passivity). Under modern “network” conditions, the substantial understanding of things, which is characteristic of European culture, has given way to a networking perception, which is specific to the Chinese (things as a network, a person as a plurality). This is a network in which interactions are carried out simultaneously and in different directions. By itself, a comparative analysis of mentalities yields important results and allows to draw far-reaching conclusions that are essential for understanding both the European and Chinese visions of the world. In conclusion, it becomes clearer what features of the Chinese mentality made possible not only the entry of China into the group of developed countries but also its transformation into one of the leaders among the world powers.

Keywords: space and time, existence, reality, repeat, sacral, profane, myth, logos, progress, history, postmodernity.

Sergey A. Prosekov – Ph.D. in Philosophy, Vice Dean of the Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Associate Professor of the Department of Humanities, Financial University under the Government of the Russian Federation.

prosekovsergei@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6049-2479>

For citation: Prosekov S.A. (2020) The Perception of Time in European and Chinese Cultures. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 47–67.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-47-67

Введение

Сегодня практически все исследователи темы признают, что представления о времени, пространстве, существовании, способе связи всего существующего – это базовые основы ментальности. Поэтому анализ сходства и различия европейских и китайских представлений о времени составляет важнейшую часть изучения картины мира¹. Вследствие конкретно-исторических и национально-культурных особенностей стран существуют различия в отношении как к непосредственно текущему времени, так и к истории в целом. В самом деле, такие различия можно обнаружить между флегматичными финнами и экспансивными итальянцами, между монохронной не-

¹ В научной литературе авторы нередко разделяют понятия «ментальность» и «картина мира», однако для наших целей эти различия несущественны, поэтому в данной статье эти понятия употребляются как синонимы.

мецкой и полихронной испанской культурами². Однако есть основания говорить о европейском образе времени, поскольку тут больше общих свойств, чем отличий. Между тем востоковеды практически единодушны в том, что невозможно представлять азиатский менталитет как нечто целое, ибо различия, например, между японской и китайской картинами мира настолько радикальны, что не позволяют объединять их в одном понятии. По этой причине сравнение европейского и китайского менталитетов, включая восприятие времени, вполне правомерно и целесообразно.

Время мифа

Исследователями мифологического сознания установлено, что для древнего человека время – это пространство, которое, в свою очередь, отождествляется с вещами (или живыми существами), т.е. «время = пространство = вещь» [Фрейденберг 1978, 20], [Яковлева 1981, 57]. Кроме того, *существовать – значит быть повторяемым*: «объект или действие “реальны” только постольку, поскольку они имитируют или повторяют идеальный прототип» [Уитроу 1964, 74]. У Платона это мир эйдосов и мир земных вещей как их воплощения; настоящей реальностью обладает первый, второй существует постольку, поскольку к первому причастен, искусство же являет собою и вовсе «тень теней». Но сущность искусства, по Аристотелю, – мимесис, подражание, и в этом смысле – повторение. Начиная с Сократа, рождается логосное сознание, недаром же злейшим врагом Ницше оказался именно Сократ. В логостной трактовке мира ведущую, а позже и исчерпывающую роль, играет разум, интеллект. Однако у более поздних философов уникальность, неповторимость практически не замечаются, а если замечаются, то сводятся к случайности или к ошибке, их онтологический статус вторичен. Таким образом, повторение, круговая схема, цикличность, ритм – важнейшие характеристики времени мифологического сознания. Оно циклично и разделено на сакральное и профанное, космическое и мирское – в мире все существует постольку, поскольку причастно к космическому.

² В монохронной культуре времени восприятие времени линейно; один отрезок времени заполняется одним делом; любые иные дела откладываются на другое время, в т.ч. межличностное общение; поощряется деятельность по плану, пунктуальность; характерна для большинства высокоразвитых стран. Полихронная культура характеризуется более гибким отношением к времени, одновременно делаются несколько дел, жизнь по плану представляется скучной, а пунктуальность – излишней.

Так, М. Элиаде указывает: «Равно как и пространство, Время для религиозного человека не однородно и не непрерывно. Есть периоды священного Времени. Это время праздников <...>. С другой стороны, есть Мирское Время, обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости. Между этими двумя разновидностями времени существует, разумеется, отношение последовательности; но с помощью ритуалов религиозный человек может без всякой опасности “переходить” от обычного течения к Времени Священному. <...> Священное Время по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее. <...> Священное Время может быть возвращено и повторено бесчисленное множество раз. С некоторой точки зрения о нем можно сказать, что оно не “течет”, что оно не составляет необратимой “протяженности”» [Элиаде 1994, 48]. Космос трактуется как живая система, которая каждый год умирает и возрождается усилиями человека – и ответственность тут поистине космическая: человек возрождает и мироздание, и себя. Это и есть «эпифания реальности» [Элиаде 1994, 55].

Сакральное время – вовсе не эскапизм, напротив, как говорит Мирча Элиаде, в нем проявляется «*онтологическая одержимость* (курсив мой. – С. П.) – главная отличительная черта человека первобытных и древних обществ»: это всякий раз обретение чистого мира начала времен, времен богов, и соединение с бытием, что гарантировано людям первооткровением, запечатленным в мифах, хранителем которых люди являются [Элиаде 1994, 62–63].

Время мирское рождается с появлением всякой вещи: когда всходят посеянные семена, рождается ягненок и т.п. Иными словами, *у каждого существования (существующего), будь то вещь, процесс или живое существо, – свои пространство и время*, которые представляют собой на Земле их рождение, рост и смерть. Поэтому данные время и пространство *дискретны и неоднородны*. Для индейцев хопи видов времени столько же, сколько существует видов жизни [Маклюэн 2003б, 75]. М. Маклюэн приводит любопытное свидетельство о восприятии человеком с мифологическим сознанием пространства-времени как своих действий и переживаний, как практических актов и вчувствования: «Принц Модупе в автобиографической книге “Я был дикарем” рассказывает, как научился в школе читать карты и, возвращаясь домой,

в родную деревню, прихватил с собой карту реки, по которой его отец много лет путешествовал, будучи торговцем: "...мой отец считал, что вся эта идея от начала до конца абсурдна. Он отказался отождествлять поток, который пересекал близ Бомако – где тот, как он говорил, был не глубже человеческого роста, – с великими водными просторами обширной дельты Нигера. Расстояния, измеряемые милями, не имели для него никакого смысла... Карты лгут, – коротко отрезал он. По тону его голоса я заключил, что каким-то образом глубоко его обидел; чем именно – я тогда еще не знал. Вещи, причиняющие страдание, не находят отражения на карте. Истина места состоит в радости или боли, которая от него исходит. Он посоветовал, что лучше бы мне не доверяться такой ненадежной вещи, как карта... Теперь я понимаю, хотя тогда еще не понимал, что мой беззаботный и легкомысленный охват прослеживаемых на карте ошеломляющих расстояний принизил значимость тех путешествий, которые он мерил усталостью ног. Красноречивостью своей карты я стер величие его тяжелых и изнурительных переходов"» [Маклюэн 2003б, 80–81].

Время логоса

Примерно с эпохи Средних веков в Европе (в периодизации явлений общественного сознания, хронология всегда скорее условна) все более активно развивается логосное, рациональное сознание, начало которому (с той же долей условности) положил Сократ. В массовый феномен оно превращается в Новое время, когда создается настоящий культ Разума; мифологическое сознание не исчезает, но уходит в сферу неосознаваемого; для человека логосного время уже не имеет отношения к сакральному и разрывам в его течении – это просто время его существования, которое заканчивается неизбежной смертью.

В Европе в эпоху Модерна складывается представление о времени как *отдельном от пространства и вещи, линейном, нарративном, исчислимом процессе*. Именно европейская культура рождает идею времени как единообразной длительности, это детерминировано фонетическим письмом, в котором графический знак связан со звучанием, а также распространением механических часов, посредством чего изобретено членение времени на равные механические отрезки, независимо от того, чем они заполнены и «чье» это время – так появляется «пустое» время наподобие ньютоновского пустого пространства. Идея линейного и *необра-*

тимого времени была имплементирована в европейскую культуру христианством. Христианство само в себе сохраняет и литургическое время, в котором каждый раз восстанавливаются в настоящем времени первоначала мира (и в этом смысле это циклическое время), и образ времени как летящей стрелы (необратимость истории). По мере нарастания секуляризации общества ведущей идеей остается понятие необратимости времени, и ей чаще всего, в отличие от христианства, придается прогрессистское истолкование: от худшего мир идет к лучшему, от примитивного и «дикого» – к развитому и «цивилизованному»; человечество – это единое целое, в котором, правда, есть «исторические» и «неисторические» народы (Гегель), однако «исторические» народы, т.е. собственно «цивилизованные», подают благотворный пример «отсталым», в т.ч. неся «бремя белого человека» (Р. Киплинг) посредством нещадной «гуманитарной» эксплуатации «дикарей», которые, безусловно, «подтянутся» до высот европейской цивилизации. Только к концу XIX столетия, т.е. с назревшим кризисом Нового времени, Н.Я. Данилевский, Ф. Ницше, В.С. Соловьев, О. Шпенглер и другие мыслители выдвигают идеи замкнутых культурно-исторических типов (цивилизаций), высказывают сомнения или прямое отрицание общности истории человечества, концепцию регресса Европы (до сих пор часто выступавшей как синоним цивилизации) и констатируют глобальный кризис всей европейской культуры.

Если для мифологического сознания нет детерминизма, место которого занимает принцип подобия (подобное требует подобного), то весь логос, и объяснительная концепция истории в Новое время в том числе, основан на признании причинно-следственных отношений вообще как единственной связи явлений (включая веру в то, что беспричинных явлений не бывает), на утверждении, что в истории, как и в природе, действуют динамические законы, т.е. связь между явлениями однозначна: все, что происходит, может происходить только так, а не иначе. Во второй половине XIX века вводится понятие статистических закономерностей, впоследствии в физике применяется понятие вероятности, и, что типично для эпохи Модерна, эти понятия также экстраполируются на развитие общества. Но еще Г.Т. Бокль ввел в обиход представление о европейской истории как непрерывной цепи великих событий единого человечества, начиная с Древнего Египта, через древнегреческую и древнеримскую Античность вплоть до сияющих высот современности (середины XIX века).

В эпоху Модерна появление нового в истории объясняется из недостатка чего-то: вот чего-то нет, поэтому оно устраивается, придумывается, изобретается, т.е. начинает существовать.

Постмодерн наступает

XX век и начало XXI столетия – это радикальное изменение представлений о времени в Европе. Появляются идеи о *непосредственной связи пространства и времени* (пространственно-временном континууме, хронотопе и т.д., в данном случае нетрудно заметить поразительное сходство с представлениями древнего сознания), о *нелинейном* характере времени и теоретической возможности его *обратимости* (И. Пригожин); рождается концепция *многомерного* времени (Дж. МакТаггарт, Дж. У. Данн), происходит актуализация древних идей *циклического* (Ницше, Шпенглер, Тойнби, Л.Н. Гумилев) и *эсхатологического* («стрелы, повернутой обратно») времени (от Н.Ф. Федорова с его «воскрешением отцов» во второй половине XIX столетия, Т. Де Шардена и др.). Возвращаются идеи, которые разделяют ныне «нецивилизованный» человек и новейшей выделки ученые – физик с биологом: о том, что у каждой вещи – свои время и пространство.

В 1980-е годы выдвигается принцип объяснения исторических явлений не из недостатка, а *от избытка* (в качестве примера можно привести версию появления посуды: она рождается потому, что в изначально однородном племени выделяются нобили, шаманы и жрецы, вожди и их семейства, которым требуются новые социальные маркеры их положения). Этот объяснительный принцип «от избытка» невольно напоминает то, как боги творят в мифе: «Всякое творение разражается от избытка. Боги творят от избытка мощи, от переполняющей их энергии» [Элиаде 1994, 65]. Самой радикальной критике подверглась идея прогресса. Главным и первым отрезвляющим событием мирового масштаба тут стала Первая мировая война, о которой З. Фрейд сказал: «Дело не в том, что мы пали так низко, дело в том, что мы никогда не были так высоко, как думали» [Осборн 2018, 7]. Вторая мировая война оказалась еще одним таким событием. История представляется теперь совсем не единым и непрерывным процессом с отдельными досадными «отступлениями»; процессом, развивающимся в целом согласно историческим законам, которые «действительны и разумны»; нет, это, скорее, фрагментарные и неоднородные метаморфозы, часто случающиеся в соответствии с пересечением

нескольких рядов событий с возникающей точкой бифуркации, откуда с равной долей вероятности развитие может пойти (и шло в истории) в разных направлениях – отсюда, в частности, феномен альтернативной истории. Даже само развитие подвергается сомнению – так, Ф.И. Гиренок пишет: «История никуда не идет. В ней непрерывно возобновляется ситуация пата» [Гиренок 2008, 134]. Р. Осборн в своей книге «Цивилизация. Новая история Западного мира» показал вымышленность, искусственность, ангажированность характеристик эпох, когда, к примеру, за великим не видят культа насилия, милитаризма (условно говоря, боклевская теория), объясняя «отдельные провалы» истории фрейдовскими концептами человека как зверя, требующего обуздания, – при этом не видя вопиющего противоречия в своем объяснительном комплексе между самым высоким и самым низким, между «величайшими деяниями» и «зверьями», которые, как оказывается, их совершают.

Ле Гофф [Ле Гофф 2018] и ряд других историков утверждают, что неправомерно строить глобальную периодизацию истории. Так, Ле Гофф полагал, что не было никакого Возрождения как отдельной эпохи, а было «долгое Средневековье» (ориентировочно с III века и до промышленной революции в XIX веке). Можно добавить, что в России не было Возрождения, а быть может, и Средневековья в европейском смысле слова, а связи с Античностью оказались очень странными и непростыми [Кнабе 1999]. Также странно было бы говорить о Средневековье в Китае или Бразилии: там своя история, и подверстывать ее к истории Европы – значит страдать откровенным европоцентризмом.

Для сегодняшнего исторического сознания в Европе характерно представление исторических эпох как конструкта историков [Яцык 2014], феномена, порожденного сознанием специалистов, что прямо противоположно онтологизации истории, свойственной древним культурам. Человек ощущает свою связь с историей, но более или менее от нее в растерянности дистанцируется; это, пишет Осборн, как будто нам дали доступ к сокровищам, рассказав при этом, как и где они были награблены; мы не желаем от них отказываться, но нам как-то неудобно отдавать себе отчет в их происхождении.

Ныне, как отмечает М. Маклюэн (который сравнивает «механическую» и «электрическую» эпохи, но эти выводы становятся еще более актуальными в эпоху цифровую, электронную), дей-

ствие и ответная реакция на него происходят почти одновременно, что требует от человека гораздо более высоких скоростей, чем прежде, когда все происходило гораздо медленнее. Однако западный человек продолжает жить в соответствии со старыми пространственными и временными привычками. Он отмечает, что западная технология письменности приучила европейца действовать, ни на что особенно не реагируя, не вовлекаясь, создав парадокс: западный человек оказывается актором действия, не вовлеченным в само действие. Однако ускорившийся мир уже не позволяет ему не реагировать на свои импульсы, ему невозможно более так дистанцироваться от деятельности и коммуникации, как он мог себе позволить ранее. Электронная эпоха упраздняет прежние пространственные и временные факторы, глубочайшим образом вовлекая человека в происходящее. Маклюэн указывает: «...величайшее из всех обращений <...> произошло с пришествием электричества, которое положило конец последовательности, сделав вещи мгновенно-одновременными. С мгновенной скоростью причины вещей вновь стали доходить до осознания, чего не было, когда вещи расставлялись в последовательный ряд и, соответственно, составляли цепочку. Вместо вопрошания о том, что появилось раньше, курица или яйцо, внезапно пришло на ум, что курица – это план яйца по преумножению яиц» [Маклюэн 2003б, 9]. Исследователи отмечают не только возвращение на новом витке к древним представлениям о времени, но и сближение, чреватое событиями кардинального поворота, современных представлений с основами нефонетических культур: «Из всех великих гибридных союзов, питающих бурное высвобождение энергии и изменения, нет фактически ничего, что могло бы соперничать со встречей письменной и устной культур. Дар фонетической письменности, давшей человеку глаз вместо уха, в социальном и политическом плане является, вероятно, самым радикальным взрывом, какой только может случиться в социальной структуре. Этот взрыв глаза, часто повторяемый в «отсталых регионах», мы называем вестернизацией. Сегодня, когда началась гибридизация книжностью культур китайцев, индийцев и африканцев, нас ждет такой выброс человеческой энергии и агрессивного насилия, который заставит померкнуть всю прежнюю историю технологии фонетического алфавита. Но это только восточная сторона истории, <...> ибо в настоящее время электрическое сжатие несет письменному Западу устную и

племенную культуру уха. Теперь визуальному, специалистскому и фрагментированному человеку Запада не просто приходится жить в теснейшем повседневном соседстве со всеми древними устными культурами мира, но и его собственная электрическая технология начинает обратный перевод визуального, или глазного, человека в племенную и устную конфигурацию с ее цельносплетенной паутиной родства и взаимозависимости» [Маклюэн 2003, 28–29].

Представляется, что превращение визуального человека в аудиального, как предсказывал Маклюэн в 1964 году, не произошло; однако случилось рождение клипового сознания [Тоффлер 2004; Гиренок 2014; Яковлева 2014], что является своеобразным возвратом к дотекстовой эпохе [Маклюэн 2003а]; и никем не ожидаемый выход Китая с его иероглифическим письмом на мировую арену в качестве второго или третьего лидера среди мировых держав (период, названный В.Г. Федотовой «третьим модерном» – новым Новым временем для незападных стран) [Федотова 2014].

Время в китайской культуре

С некоторой долей уверенности можно говорить о древнекитайском восприятии времени и существования так, как это описано выше, для всего мифологического сознания (во всяком случае, восстановить архаическую китайскую мифологию в полном объеме сегодня не представляется возможным, поскольку конфуцианство с ней активно и результативно боролось): время = пространство = вещь; реально существует только то, что повторяется и т.д. Однако изначальное и радикальное отличие от европейских базовых основ ментальности заключается, во-первых, в том, что сама «реальность предстает “сетью вещей без начала” (выражение Чжуан-цзы)» [Малявин 1988, 29]. А поскольку макро- и микрокосм, согласно китайским представлениям, едины («одно во всем, и все в одном»), то и человека, и вещь можно считать и ячейкой сети, и самой сетью. Иными словами, если *для европейца характерно субстанциональное понимание вещей* (вещь как субстанция, человек как единство, ограниченное в пространстве и времени), то *для китайца – сетевое* (вещи как сеть, человек как множественность). Это такая сеть, в которой взаимодействия осуществляются разнонаправленно и одновременно. Во-вторых, следует отдельно указать, что общепринятое мнение о преобладании у китайцев образного мышления, в отличие от современ-

ных европейцев, в сознании которых доминирует рацию, требует уточнения. Это мнение основано на том, что иероглифическая письменность, в своей основе пиктографическая, связанная со схематичным изображением объектов, определяет главные особенности китайского национального менталитета. Действительно, все новое в Китае считается хорошо забытым старым, все новшества вводятся со ссылкой на то, что так поступали в старину, которая тем самым представляется неким истинным первоначалом, Великим образцом. Однако идея «вечного возвращения» встречается практически во всех мифологических традициях. Но китайские пейзажи никогда не писались с натуры; считалось, что природу следует внимательнейшим образом изучать, а картина – это месседж человека, плод его размышлений, медитаций, его внутреннего «пейзажа», хотя и исполненный в соответствии с каноном; реалистическое сходство с натурой считалось низким и вульгарным. В.В. Малявин в одном из своих устных выступлений приводит пример: в центральном Китае часто можно встретить кусочки отшлифованного мрамора в рамке, вделанные в стены, спинки стульев и т.д., которые издали напоминают пейзаж, но никаким пейзажем не являются, – это узор, взятый как бы изнутри камня; китаец досотворяет, завершает работу Неба своим сознанием, при этом происходит как бы сращивание материала с сознанием; потому мимесис как подражание внешнему, столь типичный для всей европейской культуры, начиная с Платона и вплоть до XX столетия, абсолютно чужд китайской традиции живописи, а также скульптуры. Некоторые авторитетные синологи утверждают мысль об отсутствии новаций в китайском традиционном искусстве: «То, что приводит порою в трепет западных ценителей китайской живописи, в строгом смысле творчеством не является. Даже новация здесь соответствует канону, скорее не отрицая старые формы, но немного трансформируя и дополняя их. При всем величии китайской живописи она может быть утомительно-однообразной, ибо представляет собой матрицу взаимоотношения человека и мира – матрицу раз и навсегда зафиксированную, установленную и не способную к развитию. Что, безусловно, не исключает ее чисто художественного изящества и красоты. И тогда рождается особая культура самокопирования, самовоспроизведения как абсолютно точного повтора нормативной, канонической формы» [Маслов 2005, 304]. При всем уважении к авторитетам, необходимы уточнения. Если правильное состоя-

ние – в прошлом, то естественно его повторять. Неслучайно тот же автор пишет: «Китайская культура – культура намеренного повторения, *вечно длящейся подлинности* (курсив мой. – С. П.), постепенно переходящей в не менее ценную подделку под саму себя» [Маслов 2005, 305]. При этом копия и оригинал ценятся в Китае одинаково, в ранге оригинала, в отличие от европейского отношения к имитации.

Работа в рамках канона всегда ведет потенциально к утончению формы, и то, что атеисту и/или неспециалисту кажется повторением в иконе (канон), верующему и/или специалисту поведает о динамике развития; так же и то, что европейцу кажется одинаковым, китайцу скажет о многообразии. Собственно, тот же вышеупомянутый уважаемый исследователь подчеркивает, что подделки нередко оказывались более изощренными и художественно более ценными, чем оригинал. Даже то, что глазу европейца может представляться отсутствием пластического чувства или неумелостью скульптора, когда, к примеру, у скульптуры человека руки разной длины, а «тысячерукая» антропоморфная богиня имеет сколько угодно рук, на самом деле есть отсутствие стремления к подражанию: знаковость изображений настолько высока, что означающее не нуждается в большом сходстве с означаемым. Поэтому повторение повторением, однако китайцы не мыслят привычными для Европы бинарными оппозициями. Так, там нет деления на объект и субъект, базового для европейца; их традиция включает в себя инновации, их образность предполагает переработку сознанием, так же как *инь* и *ян* – противоположности, проникающие друг в друга так, что в *инь* содержится и *ян*, а *ян* включает в себя *инь*. Тут и непрерывность, и дискретность – *инь* и *ян* пронизывают друг друга (в отличие от противоположностей в европейском мышлении), поэтому время – одновременно прерывно и непрерывно (что для европейца нонсенс), взаимодействие между ячейками-сетями происходит одновременно и мгновенно. Европейский менталитет эпохи модерна предполагает существование некоего универсального Разума, что, конечно, является априорным убеждением и по мнению ряда исследователей, коренным пороком этого устроения, поскольку игнорирует принципиальное и неустранимое различие конкретной практики и абстрактной нормы. Китайское мышление основано на аксиоме, что для каждой ситуации есть свое решение, поэтому китайская мудрость представлена отдельными случаями, и в этом смысле,

говоря обобщенно, используется кейс-метод, который в Европе появился лишь в XX столетии. Отрицание универсальной нормы в Европе рождается лишь в эпоху постмодерна, т.е. в последней трети XX века, а у китайцев представление о конкретности стратегии заложено в менталитет изначально.

В Китае произошла ранняя историзация (эвгемеризация) мифологических героев, т.е. превращение культурных героев-первопредков в «реально» существовавших императоров и чиновников, – в этом сказалась рационализация мифа под влиянием конфуцианства. Но такие псевдоисторические персонажи трактуются, как и реально существовавшие люди, подобными сети.

К концу I тысячелетия в Поднебесной складывается синкретическая мифология, объединяющая архаические, даосские, конфуцианские и буддийские образы.

Примечательно, что если в Европе история после блаж. Августина в эпоху Средних веков, и особенно в Новое время, постепенно освобождается от мифологических персонажей, все больше переходя к описанию деяний реально существовавших людей, царей и полководцев, то примерно в тот же период в Среднем царстве происходит обратный процесс: реальные исторические деятели превращаются в богов, и в этом обратная сторона «онтологической одержимости» китайского менталитета, о которой писал Мирча Элиаде.

Есть основания считать, что китайцы до сих пор не готовы разделить европейскую идею об исторических эпохах как условных конструктах специалистов: там история представляется непрерывной цепью сменявших друг друга династий и императоров, в XX веке – периодов социализма с разными стадиями. Нельзя не отметить, что, несмотря на приложение к китайской истории европейской периодизации, и «феодализм», и «капитализм», и «социализм» в Китае – это даосско-конфуцианский феодализм, капитализм и социализм (если уж приходится прибегать к нерелевантной классификации за неимением в европейских языках иных понятий). В частности, в ходу остается трактовка каждого периода – во всяком случае прошедших эпох – как непременно сменяющих друг друга рождения, расцвета и упадка, и в этом сегодня с европейской точки зрения видятся остатки мифологичности.

Если европейцы, как сказано ранее, дистанцированы от своей деятельности и в целом от коммуникации, почему и не очень были готовы к электронной эпохе с ее упразднением временных и пространственных факторов и вовлечением в информационный мир, то китайцы, напротив, внезапно оказались более адаптиро-

ванными к новому миру. Этому способствовали характерные для китайцев прагматика, высокая скорость реакций. («Категории скорости в китайской культуре уделяется очень большое внимание. Однако суть быстроты заключается не только в том, чтобы какое-то дело сделать быстро, но и в том, чтобы поймать момент и на мгновение задержать на нем внимание как на чем-то постоянном, обладающем истинной ценностью... В одном из исследований на эту тему “непосредственное восприятие” 直觉 характеризуется так: “Посредством мгновенного перцептивного проникновения в вещь, в виде скачка мысли, возникает непосредственное определение и оценка объекта, обладающие качествами прямого видения, прямой досягаемости, рациональностью, быстрой скоростью, большим пролетом над промежуточными операциями сознания [大跨度性] и правильностью выводов по отношению к результату”» [Прохорова 2014].)

Кроме того, важнейшую роль сыграли высокий уровень вовлеченности, вчувствования в процессы деятельности, при котором достаточно остро переживается как личная связь с предками, так и отдельные моменты текущего времени (что связано, в частности, с культом мгновенного просветления в чань-буддизме). В свое время М. Маклюэн разделил все медиа на горячие и холодные. Горячие медиа отличаются: 1) расширением одного чувства (визуального, аудиального и т.д.); 2) высокой определенностью (степенью наполненности данными: в этом отношении фотография – медиа с высокой определенностью, комикс – с низкой); 3) малой вовлеченностью аудитории. Холодные медиа, напротив: 1) расширяют многие чувства; 2) являются средствами с низкой определенностью; 3) глубоко вовлекают аудиторию, требуют от нее большей активности, фантазии, достраивания информации. Интернет можно считать очень холодным медиа в смысле Маклюэна, а эпоху интернета – просто ледяной. Характеристики китайского менталитета подходят к такой эпохе как ключ к замку. И тут оказываются не важными обычная непунктуальность китайцев, для которых, например, опоздания, и вовсе не небольшие, на назначенную встречу в порядке вещей (что недопустимо в деловой жизни европейцев), а творчество художников Китая и Европы, разделенных двумя веками, представляется им одновременным (видимо, на том основании, что в Китае тогда правила одна династия) – все равно китайский хронотоп практически более адекватен новой эпохе, чем европейский.

Использование механических средств было для китайцев затруднительно именно потому, что это предполагает дистанцированное, невовлеченное присутствие.

Маклюэн пересказывает одну китайскую притчу, в которой огородник, занятый тяжким трудом ручного полива, тем не менее отказывается использовать водочерпалку, разгневавшись и ответив так: «Я не применяю [ее] не оттого, что не знаю, [я] стыжусь [ее применять]. От своего учителя я слышал: “У того, кто применяет машину, дела идут механически, у того, чьи дела идут механически, сердце становится механическим. Тот, у кого в груди механическое сердце, утрачивает целостность чистой простоты. Кто утратил целостность чистой простоты, тот не утвердился в жизни разума. Того, кто не утвердился в жизни разума, не станет поддерживать путь”» [Маклюэн 2003, 35].

Однако в электронную эпоху ситуация изменилась радикальным образом: «наблюдаемые в наше время стремительное увеличение скоростей и миниатюризация технологий сделали мир техники компактным и удобным для китайского восприятия. Одновременно ритм западной культуры и мышления начинал отставать от ритма технического развития, что способствовало проявлению депрессивного восприятия окружающей действительности и опасений, что технический прогресс поглотит человека. Западному мышлению до сих пор свойственны гораздо более медлительные, чем необходимо на данный момент, способы информационного обмена. Современные средства медиакультуры можно причислить к тем условиям, которые задают темп жизни. И этот темп, заданный усилиями западного человека, в мышлении которого заложено стремление дистанцироваться от обеспечивающих его существование процессов, приблизился к собственно китайскому ощущению ритма времени. Таким образом, культура китайцев по своим скоростным характеристикам оказалась сейчас наиболее близкой к тому, что требует постоянно меняющийся, ускоряющийся внешний мир» [Прохорова 2014, 162].

Каждая вещь создает свое пространство и время, и с этим согласятся как древние и современные китайцы, так и европейские физики; идею «срачивания» пространства и времени в китайском восприятии отмечал и Н.А. Спешнев [Спешнев 2011, 63]. Временная центрированность такова, что пространство, время, актор и действие сливаются воедино, как в ситуации мгновенного схватывания добычи коршуном; это нечто вроде вспышки,

длительность которой меньше, чем можно увидеть и исчислить (пример В.В. Малявина). В военных стратегиях и в китайских боевых искусствах учат реагировать *до* начала действия врага-оппонента – это своеобразное опережающее отражение, когда с последним как бы сливаются, а потому и обретают возможность прочувствовать, что он сделает в следующий момент. При этом Поднебесная – это цивилизация безмолвного знания: даже если ты не даос, представление о том, что некая высшая энергия говорит с тобой без слов и познать это можно тоже не вербальным, а практическим путем, остается в китайской ментальности (как при секуляризации обществ протестантских стран: в ментальности людей остаются принципы мышления «человека экономического», заложенные этой конфессией). Причем любые учителя бесполезны, если сам человек не сумеет открыть в себе свои возможности, и в этом смысле наличие гуру второстепенно, на первый план выступает активность самого человека. Этот китайский активизм далеко превосходит, по-видимому, активизм европейца эпохи Нового времени, многожды описанный и воспетый; и как нельзя лучше соответствует современной цифровой эпохе. Поэтому распространенные стереотипные представления о статичности Китая сегодня особенно наглядно демонстрируют неосновательность европейского самомнения.

Для китайцев их история обладает единством и непрерывностью, пусть и с некоторыми оговорками: строго говоря, там не оказывается «провалов» во времени, «неправильных» царств, и даже жестокий опыт правления Мао Цзедуна оценивается КПК как «30 % ошибок и 70 % побед», а социологические опросы населения в оценке заслуг «великого кормчего» показывают даже большие цифры [Лянь Хуа 2015]. И в этом – еще одно радикальное отличие от европейской ментальности, которая постоянно «обнаруживает» «неправильные» исторические эпохи, будь то «темные» Средние века, «тюрьма народов», когда большевики говорили о всей предшествующей им российской истории, или нынешнее «либеральное» отношение к социализму в СССР как «перерыву» в истории. Человек для китайской картины мира есть сеть с мгновенным взаимодействием со всеми другими сетями, людьми и вещами. Н.А. Спешнев полагал, что в китайском менталитете доминирует метафорическое мышление, а потому оно само является сетевым: «Для китайцев характерен метафорический способ мышления, когда незнакомое “то” понимается в свете

знакомого “это”. Метафорическое мышление движется от “этот” здесь к “тот” там. Это движение “отсюда туда” есть движение в пространстве, оно требует времени. Таким образом, метафорическое мышление является “сетевым” в плане пространственно-временном» [Спешнев 2011, 63]. Китаец обеспечен холистичностью восприятия времени вместо последовательности (мгновенность вместо логосности в восприятии; в действии, согласно даосской мудрости, лишь обыкновенные люди действуют последовательно, а мудрые – наоборот, вспять), притом в текущей реальности для китайцев «пространство и время <...> не являются непрерывными и однородными, а могут растягиваться и уплотняться в своей интенсивности» [Маклюэн 2003б, 44], т.е. идея непрерывности и единообразия пространства и времени и их дискретности и различия для конкретных вещей, их качественности, сосуществуют в китайском менталитете, в то время как в Европе при всех пертурбациях в массовых представлениях они остаются едиными и связными измеряемыми количествами. Комплексы идей и восприятия пространства, времени и существования как единообразных универсалий, возникшие в эпоху Модерна, М. Маклюэн связывал с фонетическим алфавитом и появлением в Европе механических часов и книгопечатания. Однако при иероглифическом письме механические часы раньше появились в Китае, а именно – в 725 году н.э., а в Западной Европе – по-видимому, только в XIII–XIX веках; книгопечатание изобретено также в Китае – по одним данным, в VI веке н.э., по другим – в X веке н.э., в Европе же – в XIV–XV веках н.э. Возможно, именно сочетание богатой образной знаковости китайского письма, с одной стороны, и деления времени на единообразные отрезки, порождаемые механическими часами, с другой, а также утвержденный печатью принцип механической повторяемости [Маклюэн 2003б, 81–82], и позволяет китайскому менталитету сочетать то, что с европейской точки зрения несочетаемо. Так или иначе, но именно такая диалектичность востребована сегодня условиями жизни в цифровом социуме: «В электронную эпоху мгновенной информации как время (измеряемое визуально и по сегментам), так и пространство (единообразное, изобразимое и очерченное) исчезают» [Маклюэн 2003б, 71].

Заключение

«Время по-китайски», таким образом, с точки зрения европейца эпохи Модерна, невозможно, потому что парадоксально, и по

этой же причине оно стало тем инструментом, который помог китайцам успешнее многих европейцев войти в информационно-цифровой мир. Оно объединяет неспешность до медлительности вплоть до неподвижности с мгновенной реакцией, отрешенность – с предельной включенностью, непрерывность – с дискретностью, последовательность – с холистичностью, линейность – с цикличностью, кажущуюся пассивность – с невероятным активизмом, приятие собственной истории без исключения каких бы то ни было «неправильных» периодов – с исправлением ошибок прошлого. В новых мировых условиях «сетевой» китаец оказывается успешнее «субстанционального» представителя западной культуры Нового времени.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гиренок 2008 – *Гиренок Ф.И.* Исход к искусству археоавангарда // *Гиренок Ф.И.* Удовольствие мыслить иначе. – М.: Академический Проект, 2008. С. 131–141.

Гиренок 2014 – *Гиренок Ф.И.* Клиповое сознание. – М.: Академический проект, 2014.

Кнабе 1999 – *Кнабе Г.С.* Русская античность: содержание, роль и судьба античного населения в культуре России. – М.: РГГУ, 1999.

Ле Гофф 2018 – *Ле Гофф Ж.* Стоит ли резать историю на куски? – СПб.: Евразия, 2018.

Лянь Хуа 2015 – *Лянь Хуа.* Ветераны компартии Китая требуют пересмотреть отношение к Мао Цзэдуну // Epoch Times Россия. 15 июля 2015. – URL: <https://www.epochtimes.ru/veterany-kompartii-kitaya-trebuyut-peresmotret-otnoshenie-k-mao-tszedunu-98991537/>

Маклюэн 2003а – *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – Киев: Ника-Центр, 2003.

Маклюэн 2003б – *Маклюэн М.* Понимание медиа. Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Жуковский: Кучково поле, 2003.

Малявин 1988 – *Малявин В.В.* Язык сердца: афоризм и китайская традиция // Афоризмы старого Китая / пер. с кит. В. В. Малявина. – М.: Наука, 1988. С. 5–38.

Маслов 2005 – *Маслов А.А.* Китай: колокольца в пыли странствия мага и интеллектуала / 2-е изд. – М.: Алетея, 2005.

Осборн 2018 – *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. – М.: АСТ, 2018.

Прохорова 2014 – *Прохорова Н.В.* Об ощущении китайцами ритма времени // Общество и государство в Китае: XXXVII научная конференция. К 100-летию со дня рождения Л.И. Думана / сост. и отв. ред. С.И. Блюмхен. – М.: Восточная литература, 2007. С. 161–167.

Спешнев 2011 – *Спешнев Н.А.* Китайцы. Особенности национальной психологии времени. – СПб: Каро, 2011.

Тоффлер 2004 – *Тоффлер Э.* Третья волна. – М.: АСТ, 2004.

Уитроу 1964 – *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. – М: Прогресс, 1964.

Федотова 2014 – *Федотова В.Г.* Модернизация и традиция // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 2. С. 80–91

Фрейденберг 1978 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978.

Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. – М.: Изд-во Московского университета, 1994.

Яковлева 1981 – *Яковлева А.М.* Мифологические корни фольклорного мышления: пространство, время, существование // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1981. № 6. С. 56–65.

Яковлева 2014 – *Яковлева А.М.* Клиповое чтение: текст как изображение-симулякр // Наука телевидения. Научный альманах. Вып. 11 / науч. ред. Е.В. Дуков. – М.: Гуманитарный институт телевидения и радиовещания им. М.А. Литовчина, 2014. С. 197–228.

Яцык 2014 – *Яцык С.* Стоит ли резать историю на куски? (рец. на кн.: Le Goff J. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* P., 2014) // Новое литературное обозрение. 2015. № 1 (131). С. 349–360.

REFERENCES

Eliade M. (1994) *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt (Russian translation: Moscow: Moscow University Press).

Freydenberg O.M. (1978) *The Myth and Literature Classical Antiquity*. Moscow: Nauka (in Russian).

Girenok F.I. (2008) Exodus to the Art of Archaeo-Avant-Garde. In: Girenok F.I. *Pleasure of Thinking Differently* (pp. 131–141). Moscow: Akademicheskii proyekt (in Russian).

Girenok F.I. (2014) *Clip Consciousness*. Moscow: Akademicheskii proyekt (in Russian).

Knabe G.S. (1999) *Russian Classical Antiquity: Content, Role, and Fate of the Ancient Population in the Culture of Russia*. Moscow: Russian State University for the Humanities Press (in Russian).

Le Goff J. (2014) *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?* Paris: Le Seuil (Russian translation: Saint Petersburg: Evraziya, 2018).

Lian Hua. (2015) Veterans of the Chinese Communist Party demand to reconsider the attitude towards Mao Zedong. *Epoch Times Russia*. Retrieved from <https://www.epochtimes.ru/veterany-kompartii-kitaya-trebuyut-presmotret-otnoshenie-k-mao-tszedunu-98991537/> (in Russian).

Malyavin V.V. (1988) Language of the Heart: Aphorism and Chinese Tradition. In: Malyavin (Comp. & Trans.) *Aphorisms of the Old China* (pp. 5–38). Moscow: Nauka (in Russian).

Maslov A.A. (2005) *China: Bells in the Dust of the Wanderings of the Magician and the Intellectual* (2nd ed.). Moscow: Aletheia (in Russian).

McLuhan M. (1962) *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press (Russian translation: Kiev: Nika-Tsentr, 2003).

McLuhan M. (1964) *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill (Russian translation: Moscow: Kanon-press-Ts; Zhukovsky: Kuchkovo pole, 2003).

Osborne R. (2006) *Civilization: A New History of the Western World*. London: Jonathan Cape (Russian translation: Moscow: AST, 2018).

Prokhorova N.V. (2014) On the Feeling of the Rhythm of Time by the Chinese. In: Blyumkhen S.I. (Ed.) *Society and State in China: 37th Scientific Conference. On the 100th Anniversary of the Birth of L.I. Duman* (pp. 161–167). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Speshnev N.A. (2011) *Chinese People. Features of the National Psychology of Time*. Saint Petersburg: Karo (in Russian).

Toffler A. (1980) *The Third Wave*. New York: Bantam Books (Russian translation: Moscow: AST, 2004).

Whitrow G.J. (1961) *The Natural Philosophy of Time*. London: Thomas Nelson & Sons (Russian translation: Moscow: Progress, 1964).

Fedotova V.G. (2014) Modernization and Tradition. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. No. 2, pp. 80–91 (in Russian).

Yakovleva A.M. (1981) Mythological Roots of Folklore Thinking: Space, Time, Existence. *Bulletin of Moscow State University. Series 7: Philosophy*. No. 6, pp. 56–65 (in Russian).

Yakovleva A.M. (2014) Clip Reading: Text as a Simulacrum Image. In: Dukov E.V. (Ed.) *Television Broadcasting Science* (Issue 11, pp. 197–228). Moscow: M.A. Litovchin Humanitarian Institute of Television and Radio Broadcasting (in Russian).

Yatsyk S. (2015) Is It Worth Cutting History into Pieces? (Book review: Le Goff J. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* P., 2014). *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 1, pp. 349–360 (in Russian).

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-68-80

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

The Concept and Formula of Happiness: Historical and Contemporary Criteria

G.I. Kolesnikova

*M.I. Tugan-Baranovsky Donetsk National University
of Economics and Trade, Donetsk*

Abstract

The article presents a historical and philosophical analysis of happiness as a socio-cultural phenomenon, considers the proposed criteria and components of the state of happiness as well as proposes the author's integrative definition of happiness. The relevance of this study is determined by the importance of the actual humanitarian indicators in assessing socio-political progress. As a result of the analysis of how the concept of happiness was historically formed and developed, it was shown that (a) the concept of happiness became widespread in the humanitarian discourse relatively late, (b) its predecessors are the ancient Greek concepts of *agathon* (the good) and *eudaimonia* (welfare, prosperity, supreme good), (c) in Western European philosophy, the understanding of good is contradictory and includes a wide range of meanings, from utilitarian to axiological, (d) the content of the concept of happiness includes two aspects: one is in the person's power and the other is determined by external factors. The article analyzes modern theories of happiness and feelings of life satisfaction as well as scientific studies of the components of the state of happiness. As a result of the analysis of these approaches, it is shown that in most modern studies, the emphasis in understanding happiness is placed on either socio-biological or socio-economic factors. The author examines the criteria for the state of happiness. The author quotes other researchers and proposes certain steps as an algorithm for determining happiness, i.e., a formula for happiness. The importance of harmony of the following components of the human personality and life is substantiated: the belief system (and living in accordance with one's beliefs), abilities (and the possibility of their implementation in professional, cognitive activity), geographical location of residence, as well as social circle (and the balance of socio-psychological proximity and distancing).

Keywords: ethics, the good, well-being, satisfaction, harmony, personality, society, human capital.

Galina I. Kolesnikova – D.Sc. in Philosophy, Professor, Department Philosophy, M.I. Tugan-Baranovsky Donetsk National University of Economics and Trade.

galina_ivanovna@kolesnikova.red

<http://orcid.org/0000-0002-4760-9839>

For citation: Kolesnikova G.I. (2020) The Concept and Formula of Happiness: Historical and Contemporary Criteria. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 68–80. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-68-80

Понятие и формула счастья: исторические и современные критерии

Г.И. Колесникова

*Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского, Донецк*

Аннотация

В статье представлен историко-философский анализ понятия счастья как социокультурного феномена. Рассмотрены критерии и составляющие состояния счастья, сформулированные исследователями разных эпох, а также предложено авторское интегративное определение данного понятия. Актуальность настоящего исследования обусловлена важностью собственно гуманитарных показателей при оценке социально-политического прогресса. В процессе анализа показано, как исторически формировалось и развивалось понятие «счастье». Во-первых, по утверждению автора, оно поздно получило распространение в гуманитарном дискурсе. Во-вторых, его предшественниками в философской литературе выступают древнегреческие понятия *ἀγαθόν* (благо) и *εὐδαιμονία* (процветание, благополучие, высшее благо). В-третьих, в западноевропейской философии понимание блага противоречиво и включает в себя широкий диапазон значений – от утилитарного до аксиологического. В-четвертых, содержательное наполнение понятия «счастье» характеризуют два аспекта: находящееся во власти самой личности и определяемое внешними факторами. В статье изложены и проанализированы современные теории счастья и чувства удовлетворенности жизни, научные исследования слагаемых состояния счастья. В результате анализа этих подходов сформулирован вывод о том, что сегодня в большинстве исследова-

ний акцент в понимании счастья сделан на социально-биологических либо социально-экономических факторах. Представлены предложения ряда исследователей и автора статьи, которые могут выступать в качестве алгоритма определения счастья, т.е. формулы счастья. Обоснована значимость гармонии следующих составляющих человеческой личности и жизни: системы убеждений (и жизни в соответствии со своими убеждениями), способностей (и возможностей их реализации в профессиональной, познавательной деятельности), географического места проживания, круга общения (а также баланса социально-психологической близости и дистанцирования).

Ключевые слова: этика, благо, благополучие, удовлетворение, гармония, личность, общество, человеческий капитал.

Колесникова Галина Ивановна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского.

galina_ivanovna@kolesnikova.red
<http://orcid.org/0000-0002-4760-9839>

Для цитирования: Колесникова Г.И. Понятие и формула счастья: исторические и современные критерии // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 68–80. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-68-80

Introduction

In modern political and social discourse, protection of individual rights and freedoms and development of human capital are recognized as major goals. Thus, the constitutional obligation of state authorities is the recognition, observance, and protection of the rights and freedoms of the individual, “since human resource is the main resource of the State, and the well-being of the country ultimately depends on the development of each individual” [Kolesnikova 2017, 102]. But at the same time, the criteria for such development are mainly reduced to socio-economic indicators, which is often criticized as lacking proper humanitarian and anthropological criteria for assessing the conditions for personality development.

Therefore, it is important to determine the components of an individual's happiness in order to form a methodology that allows, among other things, to adequately assess socio-economic policy both within the country and in the international arena. An indirect confirmation of this thesis can be the fact that in Siberia, Tomsk State University is planning to create the first international laboratory in Russia to study

the criteria of happiness, and in the Kingdom of Bhutan there is even an Institute of Happiness, on the basis of which the concept of Gross National Happiness was created, which, along with GDP, is adopted in the kingdom into account when studying the living standards of the population [Verma 2019].

However, before determining the criteria and components of happiness as a sociocultural phenomenon, it is necessary to study the history and etymology of this concept and to analyze the previously proposed “objective” indicators and theories of happiness.

History and etymology of the concept of happiness

The concept of happiness in Western philosophy became widespread relatively late. In Classical antiquity, the category of good was used as a concept denoting the quality to which a person strives. The use of the word “happiness” found in translations of ancient Greek texts is rather casual, due to the paradoxes of translation (like the original word “fruit” from the Hebrew Bible became associated with “apple” in Latin tradition). At some later point, there was first a confusion of, in our opinion, completely different concepts of “good” and “happiness,” and then almost complete elimination of the category of good from humanitarian discourse.

The ancient Greek language had two concepts: *ἀγαθόν* – “good” and *εὐδαιμονία* – “highest good, well-being” [Kozlova 2012]. However, in the ancient Greek tradition, nearly every philosopher filled the category of “good” with his own meaning. For Pythagoras, good consists “in knowledge of the perfection of the numbers of the soul” [Fideler 1987, 33]; for Socrates (in Plato’s dialogues), “everything that is connected with intelligence, prudence and understanding belongs to good” [Mesyats 2012, 324]; for Aristotle, the good is expressed in moral actions, identified “with one or another form of virtuous activity” [Seregin 2017, 77]. But despite the disagreements, the majority of philosophers agreed that only an educated and wise person can have a proper understanding of good (that is, the desire for good is the result of a combination of wisdom and knowledge). Moreover, where Plato writes about the identity of the concepts of the One and the Good, then Aristotle considers *εὐδαιμονία* as the “supreme good.” It, “therefore, being found to be something final and self-sufficient, is the End at which all actions aim” (*EN*. 1097b20).

The words *εὐδαιμονία* consists of two roots: *εὖ* (good) and *δαίμων* (deity, spiritual being). Thus, it literally means the benevolence of

gods perceived as a “divine fate,” not in the utilitarian sense, but as a divine part of the soul, which makes a person capable of contemplation and wisdom, leading to the highest good, the divine fate. And here it is important to dwell on the second component of this word – *δαίμων*. “Homer uses the word *δαίμων* not only to refer to the acting agent directly related to fate but also to give a vague definition of deity in general. Back in 1904, Danish researcher O. Jørgensen, comparing the special features of nominations of the gods by Homer in cases when epic heroes speak and when the poet himself narrates the story of events, discovered that when the epic heroes attributed something that suddenly happened and was beyond their control to a superhuman force, the poet put into their mouths such vague names of this force as *θεός* (‘god’) or *δαίμων* (‘demon,’ ‘genius’). And the poet himself explains such events by an intervention of a certain god (see, for example: *Iliad*, XV, 460–473)” [Goran 1990, 123–124]. Thus, V.P. Goran continues, “a genius gets a man by lot at the moment the man is born [...]. According to traditional beliefs, the lots distributed by Lachesis can be called individual paths of life, fates, destinies. [...] But he [Plato] still left these samples in Lachesis’ lap, which we see as one of relics of traditional ideas about the role of this goddess. Also, relics of ideas about the old role of Lachesis are expressed in the concept that once the soul selects a sample of life for itself, and hence a relevant genius, it approaches Lachesis in the manner determined by lot, who sends this genius with the man as his guardian and guarantor of fulfilling his choice (cf.: Plato. *Republic*, 620 d–e)” [Goran 1990, 162]. In other words, *daimon* (close to the concept of genius in the Roman civilization) is a divine spark (one of the most important concepts in Socrates’ teaching) serving as a guide (inner voice) directing the man to fulfil his destiny (fate), but only if the man “listens” to his *daimon*. Probably, the famous saying of the Stoic thinker Cleanthes, cited by Seneca, is based on these ideas about the relationship between fate and a man: “Fate leads the willing and drags along the reluctant.” The most complete definition of *εὐδαιμονία* as the supreme good can be found in Aristotle’s work – “it is a certain kind of activity of the soul; whereas the remaining good things are either merely indispensable conditions of happiness, or are of the nature of auxiliary means, and useful instrumentally” (*EN*. 1099b25). In this regard, it is important to pay attention to the activity aspect contained in the Aristotelian definition of the supreme good, as well as the correlation of the activity itself with goal-setting.

Thus, in the ancient Greek ethics, the supreme good – *εὐδαιμονία* – includes two aspects: subjective (the person himself defines the degree of his satisfaction with life) and objective – the existence of external goods (e.g., nice living conditions). However, almost all philosophers of ancient Greece agree that neither wealth nor luxury corrupts a man, in contrast to the Roman tradition, which used more utilitarian term *fortuna* with meanings “luck,” “fate,” “prosperity” (with plural form *fortunae* meaning “posessions,” “property”). Being a calque of the name of the goddess of fate – Fortuna, it personifies the divine mercy, granted only to the worthy. That is, the perception of good/happiness as a category was practical and was perceived as welfare and the possibility to satisfy one’s needs. Besides, there were ecstatic practices of union with a deity (widespread mainly among lower classes), leading the participants to feeling happy and blessed [Inge 1921, 49]. Thus, in the ancient Greek tradition of understanding the “supreme good,” we find a harmonious combination of hedonistic and practical aspects¹.

With the dominance of Christian ideology, the understanding of good / happiness changes dramatically, coming to mean, above all, humility and subsequent reward or retribution: the Fathers of the Church rearranged ideas of ancient philosophers based on the principle of theism, attributing the quality of the supreme good – *summum bonum* – to God, both as the source and the ultimate goal of human life.

In the philosophy of Modern Times, emphasis in classifying something as good was transferred to the subject (Hobbes, Spinoza), and the good was construed mostly in the utilitarian sense. However, by the middle of the 19th century, the notion “good” was replaced by the notion “value” (H. Rickert), and the good began to be perceived exclusively in the sense of “welfare.” The issue of relationship between the good and value is still debatable. Thus, at one time, the Baden school of Neo-Kantianism preferred to oppose good and values, defining “good” as an abstract sample, similar to the Plato’s *ideas*. In modern philosophy, the concept of good was extensively developed in the works of G.E. Moore [Moore 1903], M. Scheler [Scheler 1916], N. Hartmann [Hartmann 1926].

¹ Partially similar understanding can be found in the ideas of Abraham Maslow, who distinguishes between higher and basic needs, saying that higher ones cannot be formed if basic ones remain unsatisfied; although he also stipulates that history knows men focused on higher needs, while their basic needs were barely satisfied [Maslow 1943].

In the late 19th and early 20th centuries, representatives of the Russian religious philosophy criticized the idea of happiness as the main principle of human life. Vladimir Solovyov [Solovyov 1989] argued that the concept of happiness had no moral nature and could not serve as the basis of ethics. Vasily Rozanov [Rozanov 1994] and Nikolai Berdyaev [Berdyaev 1937] opposed the pursuit of happiness to pursuit of meaning, as a focus on something valuable in the world.

Thus, in the philosophy of the 20th and 21st centuries, the study of the good was conducted along the following lines: is the good an objective quality or a subjective evaluation? [Lambert 2007]; is it possible to correlate utilitarian, hedonistic, and spiritual values to the concept of good?; does the “supreme good” exist, and if so, what is its content?; are the concept of good and the hierarchy of goods specific to the Classical antiquity relevant now? [Oishi et al. 2013].

Polish philosopher W. Tatarkiewicz in *Analysis of Happiness* notes that happiness “is one of the highest, if not the highest good that a person can achieve” [Tatarkiewicz 1981, 34]. Distinguishing between external and internal factors of happiness, Tatarkiewicz notes that if a favorable external circumstance “does not rely on certain mental qualities, then it will not become a factor of happiness” [Tatarkevich 1981, 154]. “Human life is a constant play of internal conditions and external circumstances of happiness, and whether happiness will be achieved largely depends on their harmonious relationship” [Tatarkevich 1981, 155].

Search for “objective” indicators of happiness

We propose to describe four main directions that researchers pursued in search of, as it seemed to them, scientific and “objectively” verifiable indicators of happiness.

(1) The theory of needs satisfaction or goal achievement theory: the state of happiness is the result of the satisfaction of needs. This approach is based on the works of A. Maslow (hierarchy of needs), K. Alderfer (ERG theory), D. McClelland (need for achievement theory).

(2) Theories of activity, theories of process: practicing an activity that you like makes you happy. Thus, happiness presupposes involvement in a process aimed at achieving an independently chosen positive goal, and one’s own actions to achieve them. As noted by E. Diener, activity theories premise that “happiness is a by-product of human activity” [Diener 1984, 564]. The origins of the activity-based approach to explaining happiness are often seen in Aristotle’s expression that *εὐδαιμονία* “is activity expressing virtue” (EN. 1177a12).

(3) Congenital predisposition theory. The level of happiness is innate. This assumption was partially confirmed in genetics. Based on processing the results obtained during the U.S. National Longitudinal Study of Adolescent Health, a correlation was found between the long allele of 5-HTTLPR gene, which is responsible for transporting of serotonin (“happiness hormone”), and life satisfaction. The long allele of 5-HTTLPR gene was found in 20 % of those who, in the course of the survey, stated that they were not satisfied with their lives, and in 35 % of those who were very satisfied with their lives [De Neve 2011].

But, in our opinion, it is wrong to equate unhappiness and depression, as one can be happy, yet feel sad about the world’s fates. Besides, it is possible that those people who are called depressive are not, in fact, those who think about bad things, but those who do think.

(4) Economic theory. It is close to the theory of satisfied needs, with an emphasis on the economic factor [Lavrova 2012]. In this respect, research headed by R. Veenhoven, founder of World Database of Happiness, is highly popular in the modern scientific space. Based on his concept, the level of happiness of the country’s population correlates to its level of economic development. According to him, the populations of Western Europe and North America are the happiest [Veenhoven & Vergunst 2014]. However, data from other studies contradict his conclusions: the level of happiness hardly depends on the standard of living (provided that this level does not fall below a certain minimum). And this actually confirms the Maslow’s concept. For example, sociologists of the New Economics Foundation (UK) revealed the following: residents of islands in the Pacific, of Colombia, Costa Rica, Panama, Cuba, and Honduras (and other Latin American countries) have the highest index of happiness; residents of “developed” countries have low index of happiness: United Kingdom has the 108th place, France – 129th, and the USA – 150th. However, the fact that Russia has the 172nd and Ukraine, the 174th place in this list suggests that the happiness index is not directly correlated to the quality of life and rather depends on other factors [Shmatova & Morev 2015].

Study of components of happiness

There have been several attempts to create a “formula” for happiness. Some of the best known are the following.

(1) The equation for happiness by M. Seligman: $S + C + V = \text{Happiness}$, where S is (genetically predetermined) set range level of happiness (accounts for about 50 % of score on happiness tests); C is

circumstances of life (family, children, religion, daily activities; share – from 8 % to 15 %); V represents factors under voluntary control, i.e., conscious, intentional, and effort demanding actions (share – from 35 % to 42 %) [Seligman 2002, 45 ff.].

(2) In 2003, British psychologists proposed the following formula of happiness: $\text{Happiness} = P + (5 \times E) + (3 \times H)$, where P stands for personal characteristics (outlook on life, beliefs, etc.), E stands for existence needs (financial stability, health, etc.); and H represents higher order needs (self-esteem, self-realization, and ambitions) [Annas 2004, 44].

(3) A group of scholars at University College London have conducted research on momentary subjective well-being [Rutledge et al. 2014; Rutledge et al. 2016]. According to the results of an experiment on volunteers who were asked to play a game with a monetary gain, the researchers proposed a complex formula for the feeling of satisfaction that relates the received reward, the expected reward, and the difference between one's own winnings and the partner's winnings, as well as the person's inclination to envy (if the partner's gain is greater than his own) or guilt (when his own gain is greater than that of the partner). The subjective feeling of satisfaction was the higher when the distribution of gains was more equal and the person was less inclined to envy and feelings of guilt. Thus, it provided "quantitative confirmation that an individual's subjective reports of momentary well-being in a social context reflect not only how well things are going relative to expectations, but also how things are going relative to other people, even when outcomes for others are both independent from, and irrelevant to, the subjects' own earnings" [Rutledge et al. 2016, 5].

Thus, in understanding happiness, most modern studies focus on either socio-biological or socio-economic components, disregarding spiritual and mental aspects.

However, the reduction of happiness to a formula inevitably simplifies the understanding of happiness. At one time, the Russian thinker N.K. Mikhailovsky (1842–1904) noted that a person is too individual to be determined through statistical or mathematical data, and, therefore, there is not and cannot be a single happiness for everyone. Striving for personal happiness is natural and it is based on autonomy and freedom, as well as on a gradual change of impressions in the constant striving to develop and expand the range of one's life [Vyazinkin 2012]. It is also necessary to highlight the spiritual tradition of the East, in the context of which happiness is understood as the natural state of a person, but its fulfillment is hindered by delusions, and the overcoming of

such delusions is the Path, following which happiness is not so much acquired as it is realized [Ioseliani 2014].

Therefore, we can see the juxtaposition of two approaches to understanding happiness: the individualized social/economic approach specific to the European culture, and the spiritual tradition of the East, which interprets happiness as a natural state of a human being. The Slavic tradition takes up the middle position. Whereas the European tradition of happiness relates to an *external* position with regard to a person, the Slavic tradition relates to an *internal* one, and the Eastern tradition of happiness, in our view, is a *meta*-position.

Conclusion

In our opinion, a harmonic unity of *corporal/material/social* and *spiritual/emotional* aspects in a person creates the uniqueness of human existence.

In other words, happiness is the *state of harmony*. The harmony results from the unity of the subjective and the objective; the subjective is understood as the system of beliefs and aspirations of a person, while the objective is a set of person's living conditions created through his expedient activity.

In our opinion, we can single out *four basic components* in the unity of the ideal (the intrinsic) and material (the extrinsic) as a result of realization, manifestation, and exteriorization of the internal ideal in the world around: (a) belief systems (as well as loyalty to own beliefs and life in accordance with these beliefs; the result of the search for an answer to the question "why?"), (b) abilities (as well as the possibility of their implementation in professional and cognitive activities; questions "what?" and "how?"), (c) the geographical location of residence (the question "where?"), (d) social circle, *milieu* (as well as the balance of socio-psychological closeness and distance; the question "with whom?").

Thus, happiness is the harmony of triune: of person with the Self, of the Self with the world, and of the world with the Self (i.e., the unity of internal harmony, of subjective perception of external harmony, and of objective conditions of external harmony).

We have not singled out any personal qualities that contribute to the achievement of happiness because we believe that one can *a priori* think about happiness in one's own human way only in relation to *a person guided by rational aesthetic principles, an educated and civilized person*. (However, we do not equate the notion of an "edu-

cated and civilized person” to a “university degree holder” or a “senior position holder” because in the modern world, unfortunately, these do not coincide.)

The topics of upbringing and teaching of a person guided by the rational aesthetic principle, as well as factors that positively or negatively impact this process [Kolesnikova 2018; Shakbanova, Kolesnikova et al. 2019; Kolesnikova 2020], have been developed by the author of the article in other papers.

REFERENCES

Annas J. (2004) Happiness as Achievement. *Daedalus*. Vol. 133, no. 2, pp. 44–51.

Berdyayev N.A. (1937) *The Destiny of Man*. London: G. Bless.

De Neve J.-E. (2011) Functional Polymorphism (5-HTTLPR) in the Serotonin Transporter Gene is Associated with Subjective Well-Being: Evidence from a US Nationally Representative Sample. *Journal of Human Genetics*. Vol. 56, no. 6, pp. 456–459.

Diener E. (1984) Subjective Well-Being. *Psychological Bulletin*. Vol. 95, no. 3, pp. 542–575.

Fideler D.R. (1987) Introduction. In: Guthrie K.S. (Comp. & Trans.) *The Pythagorean Sourcebook and Library* (pp. 19–54). Grand Rapids, MI: Phanes Press.

Goran V.P. (1990) *Ancient Greek Mythologeme of Fate*. Novosibirsk: Nauka, Siberian Branch (in Russian).

Hartmann N. (1926) *Ethik*. Berlin: de Gruyter (in German).

Inge W.R. (1921) Religion. In: Livingstone R.W. (Ed.) *The Legacy of Greece* (pp. 25–56). Oxford: Clarendon Press.

Ioseliani A.D. (2014) Ecological Consciousness and Religious Values in the Scriptures of the East. *Filsofia i obshchestvo*. No. 3, pp. 104–118 (in Russian).

Kolesnikova G.I. (2017) Social Policy of Russia: The Concept of Personality Development in the 21st Century. *Mezhdunarodny nauchny zhurnal. Series: Humanities*. No. 3. pp. 102–107.

Kolesnikova G.I. (2018) The Conception of Personality Development: Social and Economic Mechanisms. In: Bodrunov S.D. (Ed.) *Forsight “Russia”: New Industrial Society. Reset: Collection of Reports of the St. Petersburg International Economic Congress (SPEC-2017)* (Vol. 2, pp. 518–526). Saint Petersburg: Institute for New Industrial Development (in Russian).

Kolesnikova G.I. (2020) Paradoxes of Comprehension of the Concepts “the Man” and “a Man” in the History of Civilization. *Arkfont*. Vol. 6, pp. 13–21 (in Russian).

Kozlova K.S. (2012) The Category of Good: From Philosophical and Ethical to Economic and Political and Legal Meanings. *Omsk Scientific Bulletin*. No. 3, pp. 99–103 (in Russian).

Lambert C. (2007) The Science of Happiness. *Harvard Magazine*. No. 1, pp. 26–30, 94. Retrieved from <https://www.harvardmagazine.com/2007/01/the-science-of-happiness.html>

Lavrova N.A. (2012) The Economy of Happiness. *Bulletin of the Saratov State Social and Economic University*. No. 4, pp. 31–35.

Maslow A.H. (1943) A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*. Vol. 50, no. 4, pp. 370–396.

Mesyats S.V. (2012) Plato’s *Philebus* on the One, Many and the Middle (a Note on 14c–18d). *Schole*. Vol. 6. no. 2, pp. 323–339 (in Russian).

Moore G.E. (1903) *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oishi S., Graham J., Kesebir S., & Galinha I.C. (2013) Concepts of Happiness Across Time and Cultures. *Personality and Social Psychology Bulletin*. Vol 39, no. 5, pp. 559–577.

Rozanov V.V. (1994) *The Purpose of Human Life*. Moscow: Progress-Kul’tura (in Russian).

Rutledge R.B., Skandali N., Dayan P., & Dolan R.J. (2014) A Computational and Neural Model of Momentary Subjective Well-Being. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol. 111, no. 33, pp. 12252–12257.

Rutledge R.B., De Berker A.O., Espenhahn S., Dayan P., & Dolan R.J. (2016) The Social Contingency of Momentary Subjective Well-Being. *Nature Communications*. Vol. 7, article no. 11825.

Scheler M. (1916) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle (Saale): M. Niemeyer (in German).

Seligman M.E.P. (2002) *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Atria.

Seregin A.V. (2017) Instrumentalism and Inclusivism in Aristotle’s Interpretation of “External” Goods (on *EN* 1099a24–b7). *Ethical Thought*. Vol. 17, no. 2, pp. 73–90 (in Russian).

Shakhbanova M.M., Kolesnikova G.I., Gryshai V.N., Abramov M.A., Skvortsov D.V., Kurnosenko. A.A., & Korsakov A.N. Factors of Intolerance

Formation in Modern Russian Society. *Dilemas contemporáneos: Educación, Política y Valores*. Vol. 6, no. S3, article no. 29.

Shmatova Y.E. & Morev M.V. (2015) Measuring the Level of Happiness: Review of Russian and Foreign Studies. *Ekonomicheskie i sotsial'nye pereмены: fakty, tendentsii, prognoz*. No. 3, pp. 141–162 (in Russian)

Solovyov V.S. (1989) Russian national ideal (on the N.Ya. Grot's Article in *Voprosy filosofii i psikhologii*). In: Solovyov V.S. *Works in 2 Vols.* (Vol. 2, pp. 286–295). Moscow: Pravda (in Russian).

Tatarkiewicz W. (1981) *On Happiness and Perfection of Man*. Moscow: Progress (Russian translation).

Vyazinkin A.Y. (2012) Personal Happiness and the “Formula for life” as the Basic Concepts of N.K. Mikhailovsky's Theory of Struggle for Individuality. *Tomsk State University Journal*. No. 4, pp. 287–282.

Veenhoven R. & Vergunst F. (2014) The Easterlin Illusion: Economic Growth Does Go with Greater Happiness. *International Journal of Happiness and Development*. Vol. 1, no. 4, pp. 311–343.

Verma R. (2019) The Eight Manifestations of GNH: Multiple Meanings of a Development Alternative. *Journal of Bhutan Studies*. Vol. 41, pp. 1–31.



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-81-101

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

«Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») как первоисточник раннебуддийской философии

А.В. Ложкина

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Статья посвящена малоизученному раннебуддийскому тексту «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии»). Автор стремится ответить на главный вопрос о том, в чем состоит значимость «Катхаваттху» для истории философии. В процессе исследования, чтобы приблизиться к ответу на него, автор последовательно рассматривает историю сложения «Вопросов дискуссии», особенности текста и его краткое содержание. «Вопросы дискуссии» предлагается рассматривать не изолированно, а в качестве памятника, чья структура связана с характеристиками палийского канона как единого целого, состоящего из разнородных текстов. Ставится также проблема перевода палийских религиозно-философских текстов. Выделена проблема принадлежности «Катхаваттху» Абхидхамма-питаке и влияния этого на способ философствования, принятый в анализируемом тексте. Предметом настоящей статьи является историко-философское содержание «Катхаваттху». Основной тезис сформулирован следующим образом: историко-философское содержание текста последовательно раскрывается в обсуждении спорных для школ раннего буддизма вопросов. В начале текста расположены наиболее значимые для раннего буддизма вопросы (о субъекте-пудгале, о достигшем совершенства – *архате*). По мере приближения к концу текста значимость обсуждаемых вопросов убывает. В заключительной части памятника древнеиндийской философии содержатся наиболее поздние вопросы. Обсуждение в каждом вопросе зависит от логического метода восьми опровержений, использования списков-матик и позиции школы тхеравада, которой принадлежит окончательная редакция текста. Отдельное место в статье уделено определению жанра «Катхаваттху». Автор предлагает считать жанр этого произведения уникальным примером религиозно-философского диалога в раннебуддийской литературе.

Ключевые слова: ранний буддизм, тхеравада, Абхидхамма-питака, палийский канон, индийская философия.

Ложкина Анастасия Витальевна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

lozhkinaanastasiya@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3289-1736>

Для цитирования: Ложкина А.В. «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») как первоисточник раннебуддийской философии // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 81–101.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-81-101

***Kathāvatthu* (“Points of Controversy”) as a Primary Source of Early Buddhist Philosophy**

A.V. Lozhkina

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia*

Abstract

This article focuses on the under-researched Buddhist text *Kathāvatthu* (“Points of Controversy”) and aims to better determine its place within Indian philosophy. We consider how the text was compiled, its contents, and main characteristics (such as its genre, its classification lists – *mātika*) To understand some of those characteristics, we suggest viewing them as shared with the whole Pāli Canon (a large body of heterogeneous texts, of which the *Kathāvatthu* is part). This article also illustrates the issues of translating religious and philosophical texts from the Pāli language. Particularly, we highlight that the *Kathāvatthu* belongs to the part of Pāli Canon known as the *Abhidhamma Piṭaka*, and consider how this influences the philosophical discourse presented in this text. We analyze the historical and philosophical content of the *Kathāvatthu*. We argue that such content of this work is consistently revealed in the discussion of issues controversial for the schools of Early Buddhism. At the beginning of the text, there are the most significant questions for Early Buddhism (about the subject (*pudgala*), about the one who has reached perfection – *arhat*). As we get closer to the end of the text, the importance of the issues discussed diminishes. Its final part contains the latest questions. The discussion in each question depends on the logical method of the eight refutations, the use of lists (*mātika*), and the position of the Theravāda school to which the final version of the text belongs. In the article, special attention is paid to the determination of the *Kathāvatthu* genre. We

conclude that the genre of this work can be considered as a unique example of religious and philosophical dialogue in Early Buddhist literature.

Keywords: Early Buddhism, Theravāda, Abhidhamma piṭaka, Pāli Canon, Indian philosophy.

Anastasiya V. Lozhkina – Ph.D. in Philosophy, Junior Research Fellow, Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

For citation: Lozhkina A.V. (2020) *Kathāvatthu* (“Points of Controversy”) as a Primary Source of Early Buddhist Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 81–101. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-81-101

Введение

Речь в данной статье пойдет о классическом памятнике древнеиндийской философии – тексте «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху»). Данный текст фиксирует дискуссии раннебуддийских школ рубежа до н.э. и н.э., а также первых веков н.э.

«Катхаваттху» является обширным компендиумом спорных для раннего буддизма вопросов, касающихся философской и религиозной сторон буддийской доктрины¹. Каждая его часть (пали *катха* – «беседа», «обсуждение», «рассказ») посвящена взглядам отдельной школы раннего буддизма. Например, в первой главе рассмотрены взгляды школ пудгалавада и махасангхика. За один и тот же взгляд может выступать несколько школ, хотя чаще всего в комментаторской литературе принято выделять одну главную школу, которой приписывается обсуждаемая точка зрения. Существовавшие в раннем буддизме

¹ Из текстологических работ, посвященных «Вопросам дискуссии», в качестве самой глубокой и интересной нужно назвать книгу почт. Ньянатилоки [Nyānatiloka 2007]. Краткое содержание и анализ логического метода, применяющегося в тексте «Катхаваттху», приводит в своей отдельной статье С.Н. Дуббе [Dubbe 2005]. Начало «Вопроса о пудгале» рассмотрено в статьях Д. Бастоу [Bastow 1996], Дж.П. Дермотта [Dermott 1989] и Дж. Ганери [Ganeri 2001]. Наиболее полно обзор содержания «Катхаваттху» дан в книге А. Баруа [Barua 2006]. Общие сведения о «Катхаваттху» можно найти и в книге А. Бхаттачарьи [Bhattacharya 2010]. К сожалению, исследовательская литература о «Катхаваттху» текстологическими работами исчерпывается. В настоящее время об этом тексте нет религиозных или историко-философских работ. Критическое издание текста было выполнено А.Ч. Тейлером [Kathāvatthu 1894–1897].

спорные вопросы собраны в единый текст с позиции школы тхеравада. Для того, чтобы школа могла признаваться авторитетной и имеющей право на существование, у нее должен быть собственный канон священных текстов. В палийский канон, соответственно, вошел текст «Вопросы дискуссии», представляющий собой абстрактную полемику, надстраивающуюся над реальными дебатами, возникающими между школами.

Вопросы, которые являлись для представителей школ раннего буддизма спорными, т.е. могли вызывать обсуждение-катха, составляли основу содержания (пали *ваттху* – «предмет», «основа») для текста источника. Проблема школ раннего буддизма, которая осмыслялась внутри буддизма на теоретическом уровне в виде отдельного учения о «школе» / философско-религиозном направлении (пали *ачария-вада* – «учение учителей», пали *никая* – «часть», «отделение»), оказала сильное влияние на формирование «Вопросов дискуссии» [Ложкина 2019б].

При этом внутри буддизма не существовало резкого деления на ересь и ортодоксию. В индийской философии используется противопоставление «верные взгляды» (пали *самма-диттхи*) и «ложные взгляды» (пали *миччха-диттхи*), позволяющее фиксировать принадлежность школы кругу воззрений, согласных со Словом Будды (пали *Буддха-вачана*). В полемике представители раннебуддийских школ стремятся доказать, что взгляд оппонента относится к ложным взглядам, т.е. с буддийской точки зрения не отражает структуру реальности.

История сложения «Вопросов дискуссии»,

основные особенности текста и его краткое содержание

Трактат «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») является ценным источником для изучения философии школ раннего буддизма. Он сформирован школой тхеравада в виде текста, обладающего целостной структурой, на рубеже до н.э. и н.э.

«Катхаваттху», как и все тексты раннего буддизма, передавался в устной форме от учителя к ученику. Начало устного распространения не совпадает хронологически со временем его фиксации в форме канонического текста. К фиксации текста можно отнести оформление его структуры, а также выстраивание каркаса или рамки, позволяющей в дальнейшем вносить в текст изменения и дополнения. «Катхаваттху» рождается

из обсуждения вопросов Учения между Буддой и учениками, бесед учителей-ачарий и буддийской общины. На буддийских соборах-спевках (пали *сангити*) происходит «сборка» текста в единое целое и унификация его языка.

Согласно ланкийским хроникам Моггалипутта Тисса рецитировал текст «Катхаваттху» на третьем буддийском соборе в Паталипутре (совр. Патна) спустя два века после нирваны Будды (около III века до н.э.). Эту дату принято считать датой составления текста [Points of Controversy... 1915, XXVII–XXVIII; Norman 1983, 103]. Интересно отметить, что для других текстов палийского канона не приводится дата составления и имя первого монаха, рецитировавшего текст. Это свидетельствует об уникальном месте «Вопросов дискуссии» в структуре палийского канона. Проблема авторства в древнеиндийских текстах отличается от современного понимания авторства. В отношении древних текстов мы вынуждены говорить о длительном формировании текста, выходящем за рамки одного поколения, и об условной (переосмысленной в рамках традиционного нарратива) фигуре автора.

Проблема датировки «Катхаваттху» связана с закономерностями передачи хронологических данных в буддийской традиции. Начальной точкой буддийской хронологии принято считать нирвану Будды. Датировка «Катхаваттху» связана с большим количеством внетекстовых факторов. Можно утверждать, что текстовое ядро памятника сложилось позднее традиционной даты (III век до н.э.) на несколько веков.

Помимо традиционной датировки в буддологических исследованиях применяется датировка «Вопросов дискуссии», которую можно назвать лингвистической. Сторонники этого подхода выделяют в пали черты, присущие среднеиндийскому языку магадхи. Существует гипотеза, что магадхи был языком, на котором вел проповедь сам Будда. К.Р. Норман полагает, что из-за присутствия магадхизмов «Катхаваттху» можно считать одной из древних частей палийского канона [Norman 1983, 104–105].

В колофоне к «Катхаваттху» указана принадлежность текста к литературе стиля *пакарана*, характерного для Абхидхаммапитаки. О стиле *пакарана* в исследовательской литературе сведений чрезвычайно мало. Жанр текста мы предлагаем определить как философско-религиозный диалог.

На формирование текста «Вопросы дискуссии» оказали влияние уровни организации Учения *катха* и *вада*. Беседа-катха представляет собой непосредственное обсуждение проблем и терминов раннебуддийской философии, зафиксированное в виде единого текстового целого. Учение-вада – то, что также стремится отразить текст «Катхаваттху». *Вада* представляет собой более строгое и выстроенное по правилам изложение доктрин раннебуддийских школ, затрагивающие все стороны буддийской философии и все дисциплинарные вопросы.

«Катхаваттху» – это компендиум спорных вопросов раннего буддизма. В современном критическом издании текста насчитывается около 250 вопросов. В буддийских традиционных источниках принято перечислять большее количество вопросов. Согласно «Диргха-никае» и позиции палийского комментатора Буддхагхоши (V век н.э.), 500 вопросов «Катхаваттху» являются ортодоксальными, 500 – неортодоксальными. Вероятно, это связано с тем, что состав памятника подвергался многочисленным редакциям вплоть до VII века н.э. Проблема соотношения канонического текста и комментария (пали *тика* и *аттхакатха*) представляет собой отдельную тему. Например, для комментария Буддхагхоши характерны замены терминов на близкие по значению слова (термин «субъект-пудгала» он объясняет через «синонимы»: самость-аттха, сущность-сатта, жизненная сила-джива).

Текст «Катхаваттху» состоит из 23 разделов (пали *вагга*), в каждый из которых входит от пяти до двенадцати вопросов для обсуждения. Разделы-вагги объединяются в четыре более крупных текстовых блока (пали *паннасака* – «состоящее из 50»). В каждый такой блок входит около 50 вопросов-катха [Hinüber 1996, 71]. Каждая беседа-катха построена в вопросно-ответной форме. При этом часто бывает сложно определить, кто из участников спора является противником, а кто – приверженцем тхеравады. Имена собеседников в тексте не приведены. Каждый из участников спора выступает как представитель обобщенной позиции своей школы. В комментарии Буддхагхоши на «Катхаваттху» к каждому вопросу текста приводится название школы, которой принадлежит та или иная позиция. Сегодня исследователи ориентируются на список Буддхагхоши.

Состав «Вопросов дискуссии»

В 23 книгах «Катхаваттху» обсуждаются все важнейшие доктринальные и дисциплинарные проблемы раннего буддизма. Среди них – природа Будды и подношения ему, архат («достигший высшей цели») – человек, который достиг Просветления), нирвана, миряне, боги, причинность, карма, *татхата* («таковость», характеристика устройства мира в буддизме), Восьмеричный путь, этические вопросы и космология. Книги составлены в разное время, вплоть до разницы в несколько веков.

Первая глава «Катхаваттху» является самой большой в произведении. В переводе Каролины Рис-Дэвидс она занимает около 100 страниц, что в два раза больше объема остальных глав памятника. Первому вопросу первой главы – «Беседе о пудгале» («Пуггала-катха») – посвящено около 65 страниц в переводе Рис-Дэвидс. Остальные вопросы всех глав «Катхаваттху» представлены на пяти–десяти страницах. Объем текста указывает на важность обсуждения учения о субъекте-пудгале в раннем буддизме. Переводу данного вопроса и определению его места в раннебуддийской философии посвящена наша кандидатская диссертация [Ложкина 2019а]. В настоящей статье выделим другие значимые вопросы, входящие в «Катхаваттху» и демонстрирующие уникальность этого памятника.

После полемики о субъекте-пудгале в первой главе содержится несколько вопросов. Безусловно, важнейшие из них – вопросы о доктринах школ махасангхика и сарвастивада. Согласно раннебуддийским источникам махасангхика – это первая из раннебуддийских школ, выделившаяся из ранее неделимой общины-сангхи. Поводом для ее отделения стала особая трактовка основателем школы некоторых доктринальных и дисциплинарных вопросов. Эти воззрения получили название по имени основателя школы – пять пунктов Махадэвы. Главным из этих положений был взгляд, суть которого состояла в том, что достигший пробуждения, архат, может утрачивать состояние архатства и обладать несовершенствами. Этот вопрос обсуждается вторым в «Катхаваттху». Может ли архат не преодолевать некоторые омрачения – предмет другого обсуждения.

Обсуждение в дальнейших главах представлено в более детализированной форме. Вопросы об архатстве прослеживают его отношение к перерождению, благой заслуге (*пуння*), *карме*

и смерти. В качестве иллюстрации приведем вопросы о том, обладает ли сознание *архата*, покидающего этот мир, качеством благодати; в самом ли деле *архаты* и Будды покидают этот мир в состоянии неподвижного трансa.

К теме архатства примыкают вопросы о Благородном восьмеричном пути, ведущем к освобождению. Обсуждение Благородного восьмеричного пути затрагивает его связь с сознанием, телесностью и моралью. В других местах канона, насколько нам известно, не встречается альтернативная трактовка Благородного пути как состоящего из пяти частей (двадцатая глава).

Тема освобождения обсуждается в пятой главе памятника. Она раскрывается в связи с понятием «знание». Собеседников интересуют связь знания и освобождения, характер знания (относительное *саммути-няна* и абсолютное *параматтха*; аналитическое знание), возможность знания будущего и то, может ли ученик (*севака*) получить знание о вступлении на Путь от других людей. В обобщенном виде последний вопрос формулируется таким образом: «Можно ли влиять на сознание других людей?» (шестнадцатая глава). О взаимосвязи знания, состояния озарения и сознания говорится в одиннадцатой главе. Для раннего буддизма значимы были и вопросы о том, может ли мирянин преодолеть желание и страсть, происходит ли достижение пробуждения постепенно (вторая глава). Эти вопросы вызвали формирование нескольких школ.

Еще одна известная и широко распространенная школа раннего буддизма – сарвастивада. Ее положения обсуждаются в первой главе «Катхаваттху». В названии этой школы уже определен ее основной философский принцип – «все существует». Имеется в виду, что существуют не только *дхаммы* настоящего, но и *дхаммы* прошлого и будущего.

В содержании других глав «Катхаваттху» выделяются следующие вопросы. В первую очередь обратим внимание на вопрос о том, принадлежит ли Слово Будды земному или запредельному мирам. Понимание природы Будды как запредельной нашему миру характерно для поздних школ буддизма, в том числе школ направления махаяна. Разные возможности трактовки природы Будды заложены в ранних слоях буддизма. В текстах «Сутта-питаки» неоднократно указано, что Будда среди прочих необычных способностей обладал божественным

видением, которое позволяло ему видеть мир целиком. Этот вопрос содержится в «Катхаваттху» (третья глава). Еще один вопрос о сверхординарных способностях Будды входит в двадцать первую главу памятника. В ней спрашивают о том, могут ли Будда и его ученики магически менять любую вещь, имеют ли ученики Будды те сверхординарные способности, которые имел он. В одиннадцатой главе памятника обсуждается близкий к этому вопрос о том, длится ли жизнь человека, обладающего сверхординарными способностями, весь мировой период-кальпу. Махатхера Ньянатилока поясняет, что этот взгляд связан с ошибочной трактовкой понятия «кальпа» по «Махапариниббана-сутте» как мирового периода, а не как срока жизни [Nyanatiloka 1988, 100]. Помимо этого, к вопросам о природе Будды относится вопрос о его агиографии, о том, верно ли, что Будда на самом деле всегда жил на небесах Тушита, а на земле он воплотился в образе человека для проповеди Учения (восемнадцатая глава). Данный вопрос, по Ньянатилоке, имеет параллели с христианством [Nyanatiloka 2007, 109]. Необычна для буддизма трактовка вопроса о том, верно ли, что Будда не испытывает сострадания.

Будда, согласно самым древним текстам канона, наделен 32 *лаккханами* – признаками великого человека (скр. *маханупушша*). Эти признаки могут принадлежать также великому царю. В «Вопросах дискуссии» представлен раздел, в котором обсуждается проблема, связанная с тем, достаточно ли обладание 32 *лаккханами*, чтобы быть Боддхисаттвой.

Исследователи выделяют в качестве определяющих развитие буддизма различные факторы. Л.Р. Фурцева пишет, что на направление развития буддизма в эпоху Кушан оказали влияние концепции благих заслуг и подаяния [Фурцева 1990, 20]. «Катхаваттху» не обходит эти вопросы стороной. Они сформулированы в седьмой главе следующим образом: «Является ли подаяние милостыни (*дана*) только ментальным действием, возрастает ли благая заслуга [от подаяния] вместе с радостью от подаяния?» В семнадцатой главе обсуждение становится более практическим. Собеседников интересует ряд вопросов о том, принимает ли *сангха* дары; подношения могут ли быть сделаны милостыней, едой и пр.; приносит ли дар *сангхе* такую же заслугу, как дар Будде; возможен ли дар, не одобренный получателем.

Концепция, появившаяся в раннем буддизме и впоследствии ставшая очень значимой – понятие пустоты (пали *суньята*, скр. *шуньята*). Собеседники, как принято в Абхидхамме, обсуждают *шуньяту* согласно классификациям феноменов: 1) как относящуюся к ментальным факторам (*санкхара-ккхандха*) или не относящуюся к ним; 2) как обусловленную или необусловленную (*санхата – асанкхата*).

В «Катхаваттху» выделяется тема перерождения. Ее аспект – связь перерождения и сознания, т.е. вопрос о том, могут ли перерождаться существа, не обладающие сознанием.

В шестой главе «Катхаваттху» центральной является тема причинности. Ранее, например, в вопросе о субъекте-пудгале, причинность использовалась только как один из списков-матик. Далее в обсуждение вводится дихотомия обусловленное – необусловленное. Необусловленное (пали *асанкхата*) буддисты понимают как то, что является несотворенным и вечным. Понятие «необусловленное» в «Вопросах дискуссии» предлагается определить через то, что может быть его подвидами. Варианты предлагаются такие: уверенность, обретенная с помощью прохождения четырех этапов Пути, само прохождение четырех этапов Пути, взаимозависимое возникновение (пали *патичча-самуппада*), четыре благородные истины, пространство.

Вопрос о причинности конкретизируется в одиннадцатой, пятнадцатой, шестнадцатой, двадцать третьей главах «Катхаваттху». В них автор спрашивает о том, обусловлены ли *дхаммы* и состояние непостоянства, связана ли причинность со временем, как расположены относительно друг друга звенья цепи взаимозависимого возникновения *санкхара* и неведения-авиджджа. Вопрос о том, могут ли быть связаны причинность и телесность, составляет еще один аспект этой темы. Вопрос о причинности разбирается по отношению к страданию-дуккхе и основным буддийским классификациям (5 *скандх*, 12 *аятан*, 18 *дхату* и 22 *индрии*). Значимо пересечение проблематики этого фрагмента с текстом «Паттхана». Его основная проблематика – разбор типов причин (пали *паччая*).

Помимо понятий «обусловленное» и «необусловленное» в тексте выделяется понятие «неопределенное» (*авьяката*) – то, о чем мы не можем высказать определенного суждения. Например, в тексте обсуждается проблема о том, относятся ли к данной категории ложные взгляды (четырнадцатая глава).

С буддизмом и индийской философией часто связывают учение о *карме*. В раннем буддизме *карму* понимают как вызревание результатов деяний. В частности, текст ставит вопросы о том, являются ли старость и смерть результатами *кармы* и является ли земля результатом действия *кармы* (пали *камма*). Почт. Ньянатилока переводит данное понятие как «действие» [Nyanatiloka 2007, 149]. В общем виде представление о *карме* связано с производством результата от причины. В тексте поставлен вопрос о том, является ли намерение причиной (двенадцатая глава). Предпринята попытка определить *карму* как материальный или как ментальный феномен. Различные виды *кармы* анализируются в пятнадцатой главе. Интересный ракурс проблема приобретает в двадцать второй главе. В ней спрашивают, может ли *карма* создаваться во сне. Следует отметить, что тема *кармы* затрагивалась еще в «Вопросе о субъекте-пудгале», но в виде классификационного списка.

Вопросы о сознании и восприятии можно объединить в отдельную группу. Первым из них является вопрос о том, можно ли объединить одни ментальные состояния с другими (седьмая глава). В эту группу попадают вопросы о перинатальном сознании и существовании промежуточного состояния между двумя рожденьями (*антарабхава*) (четырнадцатая глава).

К вопросам о восприятии относятся вопросы об объекте чувственной реальности, объекте в нирване, объекте применительно к знанию о прошлом, настоящем и будущем, знанию о соотношении сознания и речи, знанию о соотношении действия и мысли (девятая глава). Отдельно поставлен вопрос о том, образуют ли моменты сознания, связанные с чувственной реальностью, последовательность (четырнадцатая глава). Вопрос о том, возможны ли повторения в цепочке актов сознания, разбирается в отдельной беседе (двадцать вторая глава). Вопрос о том, связана ли последовательность актов сознания с созерцанием (*самадхи*), исследуется в одиннадцатой главе. В ней же содержатся вопросы о том, существует ли промежуточное состояние между ступенями созерцания (*джханы*) и можно ли в этом состоянии воспринимать окружающий мир — слышать звуки и т.д.

Далее в тексте возникает еще одна тема: возможна ли остановка сознания (*ниродха-самапатти*). В эту тему входят вопросы о том, является ли остановка сознания мирским или не мирским феноменом, можно ли умереть во время остановки

сознания, ведет ли она к перерождению среди существ, не обладающих сознанием (пали *асання-самма*) (пятнадцатая глава). Близка к обсуждению сознания тема внимания, в частности вопрос о том, можно ли направить внимание на несколько вещей одновременно (шестнадцатая глава).

В «Вопросах дискуссии» встречаются фрагменты, в которых разбираются вопросы буддийской этики. Основными в этой области являются понятия благого-кусала, не благого-акусала и морально не определенного-авьяката [Ложкина 2021]. Эти понятия отражены в ряде вопросов: «Имеют ли пять типов сознания моральную окраску, связаны ли сознание и сфера морали, как благое связано с пониманием и указанием на него?» Представлены и вопросы о том, могут ли за неблагими корневыми условиями мгновенно возникать благие корневые условия, т.е. данные понятия связываются с темой причинности. Понятия «благое» и «неблагое» содержатся и в первом вопросе текста.

Помимо философско-религиозных вопросов в «Катхаваттху» входят вопросы о буддийской космологии: мирах *камма-дхату* (сфере кармического), *рупа-дхату* (сфере форм), *арупа-дхату* (сфере не-форм) (восьмая глава). Эта тема в более конкретном виде представлена в предыдущих главах. В частности, собеседники обсуждали проблемы о том, ведут ли жители высших сфер благочестивую жизнь брахмачарина и живут ли в этом мире животные. Относительно мира *рупа-дхату* спрашивают, обязательно ли ему присуща жажда форм. Выделяется вопрос об аде: «Верно ли, что в аду нет охранников и надзирателей?»

В «Катхаваттху» обсуждаются, по подсчетам К. Рис-Дэвидс, доктрины около 25 школ, возникших в разное время. Среди вопросов «Катхаваттху» – взгляды, не приписанные ни одной школе [Points of Controversy... 1915, XVIII–XXVII].

Составленный нами перечень вопросов «Катхаваттху» не является исчерпывающим. Мы стремились среди всех вопросов, обсуждаемых в тексте, выделить те, которые можно было бы объединить по основным тематическим блокам. Они для исследователя представляют наибольший интерес. Среди них, на наш взгляд, к самым значимым для формирования буддийской философии можно отнести вопросы о субъекте и о причинности.

В результате краткого анализа содержания «Катхаваттху» мы видим, что полный набор тем и характер их обсуждения для

буддийской литературы уникальны. От других текстов корпуса Абхидхамма-питаки «Вопросы дискуссии» отличает диалогическая форма построения с применением особой структуры опровержения. «Катхаваттху» отличается от текстов «Виная-питаки» и «Сутта-питаки» абстрактным уровнем изложения и использованием списков-матик. Ни один из раннебуддийских текстов не дает исследователю более полной картины развития буддизма в формате обсуждения важнейших философско-религиозных вопросов представителями разных школ.

«Вопросы дискуссии» как структурная часть палийского канона и Абхидхамма-питаки, проблема определения жанра текста

Палийский канон – корпус священных текстов школы тхеравада. Этот корпус складывался на протяжении многих веков. Он состоит из разнородных частей. Присутствие в одном компендиуме текстов, посвященных монашеской дисциплине, нарративов о прошлых жизнях Будды, лирических произведений и доктринальных текстов может быть объяснено стремлением буддистов исчерпывающим образом собрать вместе все тексты, раскрывающие Учение с разных сторон.

Обычно считается, что палийский канон целиком был записан на Шри-Ланке на рубеже до н.э. и н.э. в виде трех разделов-корзин (пали *питака*). Однако можно утверждать, что ядро канона сложилось задолго до этого, а новые тексты включались в *типитакку* вплоть до V–VII веков н.э.

Подход к анализу текстов *типитакки* сегодня в исследовательской литературе не разработан до конца. Обладая большим объемом (классическое английское издание палийского канона составляет 38 томов по 400 страниц) текстов с разной тематикой и стилем, мы должны ставить вопрос о том, в чем состоит способ прочтения текста, адекватный тексту оригинала. Ответ может быть найден в анализе принципов функционирования текстопорождающей традиции раннего буддизма. Палийский канон представляет собой вариант организации текстового пространства, строго выстроенную систему текстов, в которой место каждого текста строго задано.

«Вопросы дискуссии» входят в третью часть палийского канона – Абхидхамма-питаку. Абхидхамма-питака, собрание текстов «около Дхармы» (пали *абхидхамма*), содержит изложение

всех *дхарм* реальности. Слово «абхидхарма» (пали *абхидхамма*) исследователи переводят как «высшая дхарма, мета-дхарма, философская “надстройка” буддизма, создававшаяся как рационалистическая систематизация буддийской традиции» [Шохин 2011, 69], «высшее и точное учение, сущность учения, метафизика, полное объяснение» [Ronkin 2005, 36], «особая Дхарма, простая и чистая Доктрина, не предусматривающая обращения к простым людям» [Pāli-English Dictionary... 1921, 65].

В буддийской традиции обычно объясняют, что сказанное в «Сутанте» и сказанное в тексте «Абхидхармы» различается не по содержанию, а по форме. Почт. Ньянатилока пишет, что язык сутт приближен к обыденному языку (пали *вохара-вачана*) и понятен каждому человеку, язык же «Абхидхармы» – это философские термины, верные в абсолютном смысле (пали *параматха-вачана*) [Nyanatiloka 2007, 3].

Как название третьей части палийского канона слово «абхидхарма» встречается только в цейлонских хрониках и комментариях. В рамках палийской традиции абхидхамма трактуется как разъяснение значения сутр.

Абхидхамма-питака школы тхеравада состоит из семи разделов (пали *пакарана*): 1) «Дхаммасангани» – «Исчисление предметов учения», в нее входят классификации дхарм на обусловленные и необусловленные; 2) «Вибханга» – «Разделения», а именно три основные классификации дхарм, частично «Вибханга» повторяет «Дхаммасангани»; 3) «Дхатукатха» – обсуждения элементов; 4) «Пуггаляпанати» – классификация 386 типов личностей; 5) «Катхаваттху» – «Вопросы дискуссии»; 6) «Ямака» – «Пары», двухчастные проблемы; 7) «Паттхана» – «Причины», выделение 24 типов отношений между объектами.

Семь частей «Абхидхаммы» перечисляются комментатором Буддхагхошей. Более ранняя версия о том, сколько книг входит в «Абхидхамму», встречается в ланкийской хронике «Дипавамса». В этом тексте названы шесть книг «Абхидхаммы». Книги Абхидхамма-питаки могут перечисляться источниками в различном порядке. Считается, что истоки «Абхидхаммы» восходят к некоторым частям «Сутта-питаки» («Дасуттара-сутта», «Сангити-сутта», а также «Ангутара-никая»), в которых представлены перечни предметов учения – *матики* [Ложкина 2018].

В аспекте «Вопросов дискуссии» проблема отношения текста Абхидхаммы к текстам «Сутта-питаки» остается важной.

В «Сутта-питаку» входят тексты, которые, вероятно, являются более ранними, чем «Катхаваттху» – «Катхаваттху-сутта» («Сутта о предметах беседы» или «Сутта о темах для обсуждения») и «Патхана-катхаваттху-сутта» («Первая сутта о темах для обсуждения»). «Патхана-катхаваттху-сутта», несмотря на свое название, в современной редакции палийского канона представлена после «Катхаваттху-сутты». В этих небольших *суттах* речь идет о том, какие вопросы могут быть предметами обсуждения буддийских монахов. Оба текста входят в «Ангуттара-никаю» (AN 3.67 и AN 10.69). Эти тексты не являются изложением «Катхаваттху-ппакараны», они связаны лишь опосредованно.

«Катхаваттху-сутта» по объему больше второго текста. В первую прозаическую часть *сутты* входят несколько перечней. Вторая часть *сутты* имеет стихотворную форму. Текст представляет собой поучение Буддой монахов. Темы, подходящие для дискуссии, согласно тексту, относятся к прошлому, настоящему и будущему.

Люди, подходящие и не подходящие для участия в дискуссии, определяются по трем классификациям:

1. Собеседник, подходящий для участия в дискуссии, должен давать подходящий четырем типам вопроса ответ. Типы вопросов существуют такие: вопрос, требующий категоричного ответа; вопрос, требующий аналитического ответа; вопрос, требующий уточняющего вопроса и вопрос, не требующий ответа. Не подходящий для участия в дискуссии собеседник не способен дать подходящий типу вопроса ответ.

2. Собеседник, подходящий для участия в дискуссии, должен различать четыре способа или основания ведения беседы. Не подходящий для участия в дискуссии собеседник не способен их различить. К четырем типам ведения беседы относятся ведение беседы в рамках принятого как возможное и невозможное; ведение беседы на согласованных допущениях; ведение беседы на основании учений, известных как истинные; ведение беседы по общепринятому алгоритму.

3. Собеседник не подходит для участия в дискуссии, если он переходит от одной темы к другой, уводит дискуссию от изначальной темы, проявляет злобу и неприязнь, сердится, унижает задавшего вопрос, давит на него, насмехается над ним, цепляется за его незначительные ошибки.

Данные критерии определения того, подходит ли человек для ведения дискуссии, можно назвать этическими.

В *сутте* говорится о том, что все дискуссии ведутся только ради достижения конечной цели, *ниббаны*, через непривязанность и постижение четырех благородных истин. Стихотворная часть *сутты* повторяет прозаическую часть [Катхаваттху-сутта... 2013].

Текст «Патхама-катхаваттху-сутты» начинается с того, что днем после сбора подавания монахи беседуют друг с другом. Вечером в зале для собраний Будда спрашивает, о чем они разговаривали. Темы, обсуждавшиеся монахами, Будда считает бесцельными и неподобающими. Это беседы о царях, о ворах, о царских министрах; об армиях, об опасностях, о войнах; о еде, о напитках, об украшениях, о постелях; о гирляндах и о благовониях; о родне, о транспорте, о деревнях, о селениях, о городах, о странах; о женщинах и о героях; о слухах с улицы и слухах у колодцев; о тех, кто скончался; о бесчисленных сплетнях; о мире, о морях; о том, чтобы стать тем или этим. Будда указывает на десять подходящих для обсуждения тем – о малом количестве желаний, о довольствовании (тем, что есть), об уединении, об отсутствии связанности с другими, о зарождении усердия, о нравственном поведении, о сосредоточении, о мудрости, об освобождении, о знании и о видении освобождения. Считается, что при обсуждении любой из этих десяти тем сияние собеседников превзойдет сияние не только странствующих монахов – приверженцев других учений, но станет ярче сияния могущественных Солнца и Луны [Патхама-катхаваттху-сутта... 2013].

«Катхаваттху» помещается в корпусе «Абхидхамма-питаки» после «Пудгаляпаннати» – «Описания типов личности» (пали *пуггало*). Тхеравадины классифицируют понятие, которое, с их точки зрения, не обладает реальностью. Традиционно это объясняется тем, что личность или субъект существует только как понятие в обыденном словоупотреблении, а не как абсолютная сущность.

Следует обратить внимание на общие для палийских текстов и текстов Абхидхаммы особенности. Во-первых, терминологическая насыщенность языка. Буквально каждое слово стоит на строго определенном месте и нуждается в подробном комментарии. Во-вторых, обусловленная семантической нагруженностью

лексики необходимость при составлении перевода и пояснения к нему выходить на уровень интертекста и общекультурного контекста. В-третьих, работая с «Вопросами дискуссии», исследователь сталкивается с важностью анализа не только содержательной, но и формально-логической стороны текста. Первая особенность текстов абхидхаммы связана с проблемой раннебуддийских классификационных списков-матик [Ложкина 2018]. Почт. Ньянатилока называет *матики* взрыхленной почвой для текстов «Абхидхармы». По словам Махатхеры, *матики* представляют собой классификацию всего мира в психологических, этических и доктринальных аспектах [Nyanatiloka 2007, 5–7].

Еще одной особенностью «Вопросов дискуссии», выделяющей этот текст среди других текстов третьей корзины палийского канона, служит его диалогичность. Диалогическая форма «Катхаваттху» заставляет современных исследователей ставить вопрос о правомерности включения данного текста в «Абхидхамма-питаку». О. Хинюбер пишет о том, что «Катхаваттху» в соответствии с особенностями своего устройства должен входить в «Сутта-питаку»: «Не вполне ясно, почему “Катхаваттху” был включен в “Абхидхамма-питаку”. Исходя из (особенностей. – А. Л.) самого текста, включающего дискуссии, он более близок (текстам – А. Л.) сутанты, а не абхидхаммы... Причина может быть хронологической. Ко времени, когда в эпоху Ашоки “Катхаваттху” оформился, 4 великие никаи (разделы “Сутта-питаки”. – А. Л.) могли быть уже (полностью. – А. Л.) собраны, в то время как (корпус. – А. Л.) абхидхаммы оставался открытым» [Hinüber 1996, 73]. В рамках буддийской традиции принято подчеркивать, что «Вопросы дискуссии» относятся к Слову Будды (пали *Буддха-вачана*).

Среди текстов Абхидхамма-питаки «Вопросы дискуссии» выделяет еще одна черта. К. Норман пишет о том, что в «Вопросы дискуссии» входит больше цитат из палийского канона, чем в другие канонические тексты [Norman 1983, 105].

Организация композиции «Катхаваттху» – существенная проблема. Диалог в тексте касается не просто теоретических положений. Данные положения являются для раннего буддизма сакральными. Вместе с тем важно уделить внимание построению «Катхаваттху» потому, что в дальнейшем использующийся в тексте метод ведения дискуссии станет образцовым для выстраивания полемических текстов древнеиндийской философии [Ложкина 2017].

Мы предлагаем относить «Вопросы дискуссии» к жанру религиозно-философского диалога, отличного и от остальных недиалогичных текстов Абхидхаммы, и от диалогов «Сутта-питаки», которые носят менее теоретический и абстрактный характер. Тексты Абхидхамма-питаки палийского канона разнородны как по времени создания, так и по кругу вопросов, которые в них обсуждаются. Абхидхамма представляет собой не только собрание палийских текстов, но и особый способ философствования, свойственный раннему буддизму.

Выводы

Главный вопрос, который мы задаем себе при работе с текстами палийского канона – на каких основаниях и при каких условиях возможно составление перевода сакрального буддийского текста. «Катхаваттху» в этом отношении является интересным объектом для исследования, представляющим раннебуддийскую философию во всей ее сложности, многогранности и полноте.

«Катхаваттху» фиксирует процесс оформления интерпретации Учения, принадлежащий ныне широко распространенной школе тхеравада, и отстаивание этой школой своей интерпретации основных доктринальных вопросов перед представителями других школ. Уникальность и ценность «Вопросов дискуссии» состоят в том, что данный текст демонстрирует возможные линии развития философии раннего буддизма. С позиции историка философии интересно наблюдать, как строится палийский текст и оформляется его структура. В настоящей статье нами рассмотрены история сложения «Вопросов дискуссии», основные особенности этого текста и дан краткий анализ его содержания.

«Катхаваттху» представляет собой образец оформления религиозно-философских дискуссий школ раннего буддизма, своего рода модель их построения. Текст связан с оформлением теоретического учения о школах в раннем буддизме. Он фиксирует важные расхождения в интерпретации доктринальных вопросов между школами. В то же время структура текста позволяет не только провести всестороннее обсуждение каждого вопроса, но и включать в текст появляющиеся новые вопросы.

Философская проблематика «Катхаваттху» посвящена таким важным темам, как субъект, причинность, восприятие и др. Отделять философскую проблематику трактата от религиозной

было бы упрощением, излишней схематизацией, чуждой тексту оригинала. Все основные темы раннебуддийской философии рассмотрены в трактате в полемической форме, каждая из точек зрения подвергается тщательной проверке. «Катхаваттху» из разрозненных обсуждений спорных вопросов в раннем буддизме на основе логического метода дискуссии создает систему, особую цельную структуру. Текст, таким образом, демонстрирует нам многогранность раннебуддийской философии, показывает весь спектр вопросов, нуждающихся в дополнительном обсуждении и осмыслении, и предоставляет канву, по которой такое обсуждение может быть выстроено.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Катхаваттху-сутта... 2013 – Катхаваттху-сутта: темы для дискуссий // Буддийский центр «Тхеравада.ру». 2013. – URL: http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/an3_67-kathavatthu-sutta-sv.htm

Ложкина 2017 – *Ложкина А.В.* К формированию древнеиндийской логики: проблемы интерпретации концепции восьми опровержений по «Катхаваттху» // Индия – Тибет: текст и интертекст в культуре. Рериховские чтения 2012–2015 в Институте востоковедения РАН / отв. ред. В.В. Вертоградова. – М.: Языки славянской культуры, 2017. С. 152–163.

Ложкина 2018 – *Ложкина А.В.* Классификационные списки *матики* / *матрики* в раннем буддизме // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 56–71.

Ложкина 2019а – *Ложкина А.В.* «Беседа о субъекте-пудгале» как философско-религиозный диалог в структуре палийского канона («Катхаваттху I.1»): диссертация ... кандидата философских наук. – М., 2019.

Ложкина 2019б – *Ложкина А.В.* Феномен «школа» (*никая, ачариява-да*) в раннем буддизме // История философии. 2019. № 2. Т. 24. С. 5–18.

Ложкина 2021 – *Ложкина А.В.* Этикоонтология в буддизме тхеравады: дискуссия о «благом поступке» и «дурном поступке» в «Катхаваттху» I.1.200 – I.1.216 // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 1. С. 107–124.

Патхама-катхаваттху-сутта... 2013 – Патхама-катхаваттху-сутта: темы для обсуждений // Буддийский центр «Тхеравада.ру». 2013. – URL: http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/an10_69-pathama-kathavatthu-sutta-sv.htm

Фурцева 1990 – *Фурцева Л.Р.* Школы раннего буддизма в Кушанскую эпоху (по материалам эпиграфических документов): диссертация ... кандидата исторических наук. – М., 1990.

Шохин 2011 – *Шохин В.К.* Абхидхармы тексты // Философия буддизма. Энциклопедия. – М.: Восточная литература, 2011. С. 69–75.

Barrua 2006 – *Barrua A. Kathāvatthu: A Critical & Philosophical Study.* – Delhi: New Bharatiya Book, 2006.

Bastow 1996 – *Bastow D. Debates on the Time in the Kathāvatthu* // *Buddhist Studies Review.* 1996. Vol. 13. No. 2. P. 109–133.

Bhattacharya 2010 – *Bhattacharya A. Kathāvatthu on the Development of the Buddhist Doctrine and Sects* (thesis). – Kolkata: University of Calcutta, 2010.

Dermott 1989 – *Dermott J.P. The Kathāvatthu Niyāma Debates* // *Journal of the International Association of Buddhist Studies.* 1989. Vol. 12. No. 1. P. 139–149.

Dubbe 2005 – *Dubbe S.N. Kathāvatthu: A Unique Pāli Text* // *Studies in Humanities and Social Sciences.* 2005. Vol. 13. No. 2. P. 1–18.

Ganeri 2001 – *Ganeri J. Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu* // *Journal of Indian Philosophy.* 2001. Vol. 29. No. 4. P. 485–493.

Hinüber 1996 – *Hinüber O. von. A Handbook of Pāli Literature.* – Berlin: Walter de Gruyter, 1966.

Kathāvatthu 1894–1897 – *Kathāvatthu: 2 Vols.* / ed. by A.C. Taylor. – London: Pāli Text Society, 1894–1897.

Norman 1983 – *Norman K.R. Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayāna Schools of Buddhism.* – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

Nyanatiloka 1988 – *Ven. Nyanatiloka. Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms & Doctrines* / 4th revised ed.; ed. by Nyanaponika. – Kandy: Buddhist Publication Society, 1988.

Nyanatiloka 2007 – *Nyanatiloka M. Guide through the Abhidhamma Pitaka.* – Kandy: Buddhist Publication Society, 2007.

Pāli-English Dictionary... 1921 – *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary. Part I (A)* / ed. by T.W. Rhys Davids, W. Stede. – London: Pāli Text Society, 1921.

Points of Controversy... 1915 – *Points of Controversy or Subjects of Discourse* / tr. by S.Z. Aung, C.A.F. Rhys Davids. – London: Pāli Text Society, 1915.

Ronkin 2005 – *Ronkin N. Early Buddhist Metaphysics. The Making a Philosophical Tradition.* – London; New York: RoutledgeCurzon, 2005.

REFERENCES

Aung S.Z. & Rhys-Davids C.A.F. (Eds. & Trans.) *Points of Controversy or Subjects of Discourse.* London: Pāli Text Society.

Barrua A. (2006) *Kathāvatthu. A Critical & Philosophical Study.* Delhi: New Bharatiya Book.

Bastow D. (1996) *Debates on the Time in the Kathāvatthu.* *Buddhist Studies Review.* Vol. 13, no. 2, pp. 109–133.

Bhattacharya A. (2010) *Kathāvatthu on the Development of the Buddhist Doctrine and Sects* (thesis). Kolkata: University of Calcutta.

Dermott J. P. (1989) *The Kathāvatthu Niyāma Debates.* *Journal of the International Association of Buddhist Studies.* Vol. 12, no. 1, pp. 139–149.

Dubbe S.N. (2005) Kathāvatthu: A Unique Pāli Text. *Studies in Humanities and Social Sciences*. Vol. 13, no. 2, pp. 1–18.

Furtseva L.R. (1990) *Schools of Early Buddhism in Kushan Epoch (According the Epigraphic Data)* (dissertation). Moscow: RAS Institute of Studies (in Russian).

Ganeri J. (2001) Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 29, no. 4, pp. 485–493.

Kathāvatthu-sutta. Themes for Discussions. (2013) In: Theravada.ru Buddhist Center. Retrieved from http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/an3_67-kathavatthu-sutta-sv.htm (Russian translation).

Lozhkina A.V. (2017) On the Emergence of Ancient Indian Logic: Interpreting the “Eight Refutations” Concept as Presented in the *Kathāvatthu*. In: Vertogradova V.V. (Ed.) *India – Tibet: Text and Intertext in Culture*. George N. Roerich Annual International Conference at the Institute of Oriental Studies 2012–2015 (pp. 152–163). Moscow: LSR Publishing House (in Russian).

Lozhkina A.V. (2018) Classification Lists (*mātikā* / *māṭṛkā*) in Early Buddhism. *The Philosophy Journal*. Vol. 11, no. 3, pp. 56–71 (in Russian).

Lozhkina A.V. (2019a) “Talk on the Subject-pudgala” as Philosophy-Religious Dialogue in the Pāli Canon (“Kathāvatthu I.1”) (dissertation). Moscow: RAS Institute of Philosophy (in Russian).

Lozhkina A.V. (2019b) The Notion of ‘Schools’ (*nikāya*, *ācāryāvāda*) in Early Buddhism. *History of philosophy*. Vol. 24, no. 2, pp. 5–18 (in Russian).

Lozhkina A.V. (2021) Ethic and Ontology in Theravāda Buddhism: Talks on Ethically Good and Bad Deeds in *Kathāvatthu* I.1.200–I.1.216. *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. Vol. 5, no. 1, pp. 107–124 (in Russian).

Norman K.R. (1983) *Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Nyanatiloka. (1988) *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms & Doctrines* (4th ed.; Nyanaponika, Ed.). Kandy: Buddhist Publication Society.

Nyanatiloka M. (2007) *Guide through the Abhidhamma Pitaka*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Pathama-kathāvatthu-sutta (2013) In: Theravada.ru Buddhist Center Retrieved from http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/an10_69-pathama-kathavatthu-sutta-sv.htm (Russian translation).

Rhys Davids T.W. & Stede W. (Eds.) (1921) *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*. London: Pāli Text Society.

Ronkin N. (2005) *Early Buddhist Metaphysics. The Making a Philosophical Tradition*. London: RoutledgeCurzon.

Shokhin V.K. (2011) Abhidharma Texts. In: Stepanyants M.T. *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia* (pp. 69–75). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Taylor A.C. (Ed.) (1894–1897) *Kathāvatthu* (Vols. 1–2). London: Pāli Text Society (in Pāli).

Проблема понимания в русском идеализме конца XIX – начала XX века: В.С. Соловьев и С.Н. Трубецкой

О.А. Глебов

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

Статья посвящена учению о понимании в русском идеализме конца XIX – начала XX веков. Проведен анализ основных положений онтологии и теории познания В.С. Соловьева и его последователя С.Н. Трубецкого. Осуществляется историко-философская реконструкция концепта понимания, сформулированного мыслителями. Концептуализация учения о понимании производится на основе анализа работ: «Чтение о Богочеловечестве» В.С. Соловьева и «О природе человеческого сознания» С.Н. Трубецкого. У Соловьева рассмотрение понимания возможно, исходя из принятия им безусловного начала, которое предполагает рассмотрение сущего как единого. С учетом этого обосновывается, что безусловное начало позволяет знать все, не имея знания о каждом предмете в отдельности, а это, в свою очередь, и является пониманием. Для Трубецкого трактовка понимания основывается на соборном сознании, которое определяет сознание как совместное знание обо всех сферах бытия. В работе показывается, что основным положением, разделяемым обоими мыслителями, является существование безусловного начала, выполняющего функцию основы для жизни и сознания. Без этого невозможно существование ни универсального, ни частного. В заключение автором статьи сделан вывод о том, что такое начало является познавательным отношением к миру, безусловность которого выступает условием понимания реальности как единой. Понимание в системах В.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого является действительным сознанием единства бытия во всех его проявлениях, представляя собой синтез чувственного, разумного, нравственного и эстетического.

Ключевые слова: русская философия, религиозная философия, онтология, теория познания, сознание, антиномичность, всеединство.

Глебов Олег Александрович – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Для цитирования: Глебов О.А. Проблема понимания в русском идеализме конца XIX—начала XX века: В.С. Соловьев и С.Н. Трубецкой // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 102–120.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-102-120

The Problem of Understanding in Russian Idealism of the Late 19th and Early 20th Centuries: V.S. Solovyov and S.N. Trubetskoy

O.A. Glebov

*National Research University Higher school of Economics,
Moscow, Russia*

Abstract

The paper examines the doctrine of understanding in Russian idealism from the late 19th to early 20th century. The author discusses the main ontological and epistemological concepts in the philosophy of V.S. Solovyov and his follower S.N. Trubetskoy. The paper offers a historical and philosophical reconstruction of the concept of understanding based on the analysis of V.S. Solovyov's *Lectures on Divine Humanity* and S.N. Trubetskoy's work *On the Nature of Human Consciousness*. According to Solovyov, the study of understanding is possible if we presume an unconditional principle that premises being as the One. Based on this premise, it is demonstrated that the unconditional principle allows to know everything without having knowledge of each subject separately, and this, in turn, is understanding process. Trubetskoy's theory of understanding is premised on the concept of *soborny* (gathered) mind, which defines mind as joint knowledge about all spheres of existence. The article shows that the main position shared by the Russian thinkers is the unconditional principle serving as the basis for life and mind without which the existence of either the universal or the particular is impossible. The author concludes that such a principle is a cognitive relation to the world, which unconditionality is the condition for understanding the reality as indivisible. Understanding, as presented by V.S. Solovyov and S.N. Trubetskoy, is the true understanding of the unity of existence in all its manifestations, that is, a synthesis of the sensual, rational, moral, and aesthetic.

Keywords: Russian philosophy, religious philosophy, ontology, theory of knowledge, consciousness, antinomity, all-unity.

Oleg A. Glebov – postgraduate student of the School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

matfandor@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6778-2172>

For citation: Glebov O.A. (2020) The Problem of Understanding in Russian Idealism of the Late 19th and Early 20th Centuries: V.S. Solovyov and S.N. Trubetskoy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 102–120.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-102-120

Введение

Понимание как предмет исследования рассматривается и в рамках континентальной философии, в частности феноменологии, и в рамках англо-американской, т.е. аналитической традиции [Левинас 2017; Марион 2017; Gordon 2012; Whitcomb 2012]. Проблема понимания актуальна и для русской философии: еще в конце XIX века В.В. Розановым был написан трактат, посвященный этому предмету [Розанов 2006]. Представленная им система базируется на основных теоретических положениях его предшественников, что делает необходимым выявление особенностей русской философии в подходе к проблеме понимания.

Восприятие и описание реальности – одна из ключевых проблем философского знания. Реальность включает в себя множество различных явлений, имеющих как материальную, так и духовную природу. Описать все явления одним понятием реального – значит объединить чувственное, разумное, нравственное и эстетическое, исключая их противоречия. Дильтей считал, что динамичность жизни ограничивает ее познание методами разума. Поэтому он противопоставлял естественные науки, которые на основе эмпирических фактов производят конкретные знания от наук о духе, формирующие понимание, теснейшим образом связанное с жизнью в многообразии ее проявлений [Дильтей 2000, 279–304]. Следовательно, познавательное отношение к миру, связывающее все проявления сущего, служит пониманием, т.е. неотъемлемым элементом человеческого существования.

Отмечая особенности русской философии, Н.О. Лосский, А.Ф. Лосев и В.Ф. Эрн обращали внимание на ее ориентацию на постижение жизни, на связь с непосредственно проживаемой реальностью [Лосский 2007б, 542–543; Лосев 1991, 70–73; Эрн 1991, 86–67].

Следствие этого – установка русской философской мысли на создание системы цельного знания, включающего в себя все сферы бытия. Реальность во всем многообразии ее проявлений интересовала русских философов [Жукова 2017, 509; Жукова 2019, 18–20]. Данное обстоятельство дает нам основание предполагать, что важной гносеологической проблеме понимания в традиции русской мысли также будет уделено внимание. Отдельных трудов о понимании у рассматриваемых нами авторов нет. Но с учетом особенностей русской идеалистической мысли, в частности онтологизма [Эрн 1991, 86–87; Лосев 1991, 75–82; Шпидлик 2006, 89], возможно сделать некоторые выводы о понимании, исходя из импликаций, содержащихся в учениях русских философов, что и является задачей данной статьи.

Понимание как всеединство у В.С. Соловьева

Для анализа проблемы понимания в контексте учения В.С. Соловьева в качестве источника выбрано «Чтение о Богочеловечестве» как главное его произведение, относящееся к первому периоду творчества, или периоду христианской теософии, как охарактеризовал его Н.О. Лосский. Соловьев на этом этапе своего пути считал, что «осуществление... мудрости Бога в мире может быть достигнуто... через познание Бога и его отношения к миру» [Лосский 2007а, 122]. Произведения второго периода творчества Соловьева посвящены преобразованию человеческого общества (теократии), а третьего – «мистическому искусству, создающему новую жизнь согласно божественной истине» (теургии) [Лосский 2007а, 123]. Из этого следует, что наиболее релевантным источником для решения поставленной нами задачи служит «Чтение о Богочеловечестве», т.к. концептуально оно расположено к изучаемому предмету ближе всего. Кроме того, в данном цикле лекций Соловьев «дает общий очерк своих идей – здесь они представлены сжато, выразительно и в борьбе с отвергаемыми им представлениями» [Тесля 2018, VII].

Соловьев утверждает, что человечество имеет потребность в «некоторых связующих началах для жизни и сознания» [Соловьев 2018, 9]. Такое начало выполняет фундаментальную функцию основания для каждого из движений разума и каждого действия, т.к. «им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему должно относиться все существенное в том, что человек

делает, познает и производит» [Соловьев 2018, 7]. Это начало выступает центром, с которым соотносится остальное. Благодаря ему бесцельные и бессмысленные явления приобретают статус разумных и внутренне необходимых событий.

Начало выполняет функцию связи человека и мира со «средоточием всего сущего». Поэтому оно должно быть безусловным. Начало, соответствующее данным критериям, Соловьев называет религиозным [Соловьев 2018, 6]. Религия в его понимании выступает в качестве центрального метафизического основания для единства сущего. Такое основание можно определить следующим образом: религия – это единство под руководством безусловного абсолюта, являющегося средоточием сущего.

Отсутствие безусловного средоточия справедливо можно считать проблемой, поскольку из его отсутствия следует относительность связующих начал. Соловьев пишет: «За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов» [Соловьев 2018, 8]. Относительность связующих начал ведет к плюрализму и релятивизму. Соловьев описывает это состояние как «разлад» и «безначалие». Вместе с тем человечество имеет потребность в связующих началах для жизни и сознания, оно не удовлетворяется состоянием разлада, а ищет «единящего и связующего начала». Отвергнув религиозное начало как субъективное и бессильное, западная цивилизация пытается найти связующие начала вне религиозной сферы, «стремится заменить чем-нибудь отвергнутых богов» [Соловьев 2018, 9]. Поиском безусловного начала в сфере условного, конечного, временного характеризуется, по Соловьеву, современная цивилизация.

Философ рассматривает социализм и позитивизм, т.к. они претендуют на роль связующего начала, и приходит к выводу о том, что поставленные ими цели (справедливость для социализма и истина для позитивизма) не осуществить на условных, конечных и природных основаниях. Справедливость возможна при условии отказа от эгоизма со стороны индивида во благо абсолютной правды, в которой совсем нет неправды и которая могла бы стать универсальной для всего человечества (перед нею все равны). Такому условию соответствует безусловное начало [Соловьев 2018, 20–22]. Конечная цель позитивизма – достижение истины при помощи разума. Соловьев утверждает: «Но разум

есть только средство, орудие или среда познания, а не содержание его. Разум дает идеальную *форму*, содержание же разума или разумного познания есть *реальность*» [Соловьев 2018, 22].

Поскольку сверхприродную и метафизическую реальность «рассудочное просвещение» отрицает, то реальность как предмет разума в позитивизме представляет собой условную реальность природных явлений. Истиной при таком толковании реальности становится данный факт. Соловьев не согласен с этим определением истины. Он пишет: «Но как для того, чтобы правда могла быть осуществлена человеком в низшей сфере жизни, она должна прежде существовать сама по себе независимо от человека, так же и истина прежде, чем стать фактом для человека, должна иметь собственную независимую реальность» [Соловьев 2018, 23]. Соловьев считает, что отдельный факт не представляет собой истину. Истинным является то, что находится в согласии с реальностью всего. При этом согласие трактуется Соловьевым не в механическом смысле. Во-первых, совокупность всех фактов не может являться истиной ввиду их неисчерпаемости; во-вторых, отдельный факт не является истиной, следовательно, из их совокупности нельзя ее получить [Соловьев 2018, 23–24]. Таким образом, условные начала при последовательном анализе условий возможности достижения конечной цели логически ведут к признанию безусловного начала в жизни.

Соловьев приходит к выводу о том, что всецелая реальность является реальностью Того, кто есть все, т.е. реальность безусловного начала или Бога. Он пишет: «Эта безусловная реальность доступна сама по себе только непосредственному восприятию, внутреннему откровению, т.е. она составляет предмет религиозного знания» [Соловьев 2018, 24]. Достичь этого состояния возможно путем отказа от исключительности, самоутверждения и эгоизма, испытав реальный опыт противоречия, ведущий к вольному самоотречению от эгоизма и свободному принятию безусловного начала [Соловьев 2018, 26]. В культивировании самоотрицания философ видит историческую роль современного ему Запада. Современный разлад в сознании и жизни, по Соловьеву, представляет собой этап в принятии безусловного начала и осознания истинного, метафизического смысла религии, которая соединяет человека и мир с безусловным началом. Смысл воссоединения состоит в том, что все стихии человеческого бытия и все частное мира при наличии центрального положения безусловного начала

упорядочиваются, т.е. все частные элементы сущего приходят к согласию в своих взаимоотношениях, образуя органическое Единое, в котором все составные элементы в пределах своего назначения, во-первых, свободны, во-вторых, имеют равное право на существование и развитие [Соловьев 2018, 25].

Безусловное начало органически скрепляет в себе все элементы сущего единством и через упорядочивание позволяет этим элементам достичь конечной цели. Оно – содержание сущего, т.е. его идея. Из этого следует, что существование действительности не является случайностью без смысла, «а представляет собой определенный, цельный процесс» [Соловьев 2018, 58]. В таком процессе все материальное имеет отношение к безусловному и идеальному содержанию, как средство к цели, т.е. материя выступает средством достижения идеальной цели.

Если безусловное начало охватывает все сферы бытия человека, то оно касается и внутренней, духовной природы. Соловьев убежден, что «воля, разум и чувство – имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание» [Соловьев 2018, 59]. Поскольку человек обладает волей, разумом и чувством, у него имеются потребности желать, мыслить и чувствовать. Эти предметы дают смысл духовной жизни. Учитывая потребность в безусловном начале, Соловьев утверждает, что человек стремится не просто удовлетворять духовные потребности, но имеет претензию на универсальность, т.е. чтобы желаемое было объективно желательным или благим, предмет мысли был объективно истинен, а предмет чувств был объективно прекрасен для всех безусловно и одинаково [Соловьев 2018, 60–61]. Из этого следует, что безусловное начало, как и то, что охватывает все сущее, является одновременно нравственным (благим), умственным (истинным) и эстетическим (прекрасным).

В представлениях Соловьева для проблемы понимания ключевое значение имеет тезис о потребности в связующем начале. Оно выполняет функцию основания для жизни и сознания, этим оно придает смысл всему сущему. Мы считаем, что потребность в наличии начала продиктована в системе Соловьева познавательным отношением человека к миру, а оно реализуется через понимание. Познавательное отношение к миру обусловлено адекватным восприятием реальности, что и является пониманием. Такой подход позволяет объяснить и необходимость наличия безусловного на-

чала в системе Соловьева: безусловное начало является условием возможности понимания как всеединства.

Условное начало ведет к тому, что Соловьев называет «разладом» и «безначалием». Оно ограничивает реальность, а потому рассмотрение предметов в таком контексте не будет ей соответствовать, учитывая, что предметы условного начала оторваны от единства мира, а следовательно, нереальны. Очевидным становится отличие понимания от познания: познание ориентировано только на разумное постижение реальности, а поскольку Соловьев признает наличие духовной сферы бытия, выражающейся в воле и чувстве, то понимание в его концепции имеет больший горизонт и включает в себя сущее во всех его проявлениях. Безусловное охватывает все сферы человеческого бытия, а равно и уровень духовный. Поэтому безусловное духовными органами человека, к которым относятся воля, разум, чувство, воспринимается как благое, истинное и прекрасное. Несмотря на это, Соловьев считает, что даже условные начала при последовательном анализе ведут к признанию безусловного, т.к. содержанием реальности выступает идея, реализующая себя в совокупности частного в сущем, используя сущее как средство для реализации своей цели.

Достичь понимания всецелой реальности возможно принятием безусловного начала. Принять его возможно, испытав опыт, который имеет характер внутреннего откровения, т.к. возникает благодаря реальному опыту противоречия, ведущему к разочарованию в собственной эгоистической воле. Таким образом, открытие и принятие безусловного начала – условие возможности рассмотрения сущего как единого. Следовательно, безусловное начало позволяет знать все, не имея знания о каждом предмете в отдельности, а это, в свою очередь, и является пониманием.

Понимание как соборное сознание у С.Н. Трубецкого

С.Н. Трубецкой, будучи – преемником Соловьева, в своих метафизических отправлениях ориентируется на его онтологию всеединства [Акулинин 1990, 18]. В работе «О природе человеческого сознания», Трубецкой отмечает, что вопрос об отношении многого к единому является основным в философии, т.к. отголоски его чувствуются во всей истории философии [Трубецкой 1994, 484–486]. Спор справедливо можно назвать фундаментальным, но он, с точки зрения Трубецкого, до сих пор остается не решенным. Такие направления мысли, как английский эмпиризм и немецкий

идеализм, имеют свое основание в протестантском принципе абсолютизма личности. Имплицитное содержание данного принципа в этих двух направлениях приводит к противоречивым и абстрактным выводам. Трубецкой пишет: «Последовательно развивая свои начала, новая философия признала мир явлений миром *представлений* и вместе разрешила все средневековые универсальные сущности, все греческие “родовые идеи” в *понятия*» [Трубецкой 1994, 488]. Подобный взгляд на действительность Трубецкой называет «иллюзионизмом», т.к. он противоречив. Он убежден в следующем: «Поставив личное самосознание исходною точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания» [Трубецкой 1994, 491].

Трубецкой считает, что рассмотрение человеческого сознания с позиции как личного, т.е. эмпирического основания, так и общего, универсального, приводит к отрицанию логических, познавательных функций сознания, принятию позиций субъективного идеализма и ложной психологии. По словам Трубецкого, «сознание немыслимо и необъяснимо без сознания, оно предполагает себя самого: постольку личное, ограниченное сознание предполагает сознание общее, коллективное» [Трубецкой 1994, 494–495]. Он считает, что соборность сознания выступает в качестве условия возможности познания действительности, условия психологического и логического понимания вещей и других людей, а также условия рационально-положительного познания объективной истины, являющейся независимой от личного сознания [Трубецкой 1994, 495].

Трубецкой убежден, что знания человека начинаются с чувств, частных и единичных, а значит, человек не имеет права ни психологически, ни логически высказывать общие или универсальные суждения. Однако человек все же высказывает их и имеет веру в их истинность. Но, как признает Трубецкой, необходимое условие этого – действительное существование вещей и действительное содержание универсальных свойств и качеств в них. Согласно его позиции, «восприятие самобытной, независимой от нас реальности и возможная логичность знания предполагают коренную, существенную соборность сознания, ибо все логические функции, направленные на познание реального и общего, превышали бы компетенцию индивидуальной личности, если бы она не заключала в себе сверхличного начала» [Трубецкой 1994, 497]. Каждый человеческий акт предполагает органическую соборность чело-

веческого сознания, где родовое единство соседствует с личным общением, которые в совокупности примиряются сверхличным началом.

Предварительно обозначив свое понимание сознания Трубецкой, переходит к критике учений, характеризующих сознание как личную функцию. За критическим рассмотрением этих учений находится цель теоретизации и концептуализации собственного учения о сознании.

Английский психологический эмпиризм, принимая позицию индивидуальности человеческого сознания, при детальном анализе оснований и выводов превращается у Трубецкого в солипсизм. Такое понимание сознания ограничено субъективностью, следовательно, отсутствует право делать суждения о чем-либо «внешнем» сознанию. В соответствующей главе Трубецкой характеризует и материалистическую психологию, согласно которой основанием сознания является материя (организация нервных тканей мозга).

Но, разделяя позицию индивидуальности человеческого сознания как основания, сторонники такого направления приходят к противоречию: материя в данной системе может быть порождением сознания. Однако в этом учении Трубецкой видит и истину в положении «первенства организации перед сознанием». Он пишет: «Сознание есть продукт не материи, но организации, и в известном смысле самая чувственная материя может рассматриваться как продукт “сознающей организации”. Ибо мозг обуславливает сознание не по тем внешним чувственным свойствам, которые видит в нем глаз анатома, но как совершеннейший одушевленный орган земного тела, как конечный результат бесконечно сложной вселенской организации, которую он предполагает» [Трубецкой 1994, 517].

Критикуя английский эмпиризм, Трубецкой раскрывает особенности своей системы. Он утверждает, что познание вещей через их объективацию осуществляется благодаря «метафизическому выходу из себя». Он убежден в следующем: «Чтобы сознать объективно какое-нибудь состояние нашего сознания, объективировать, увидеть его, мы должны выйти из него, отличить его от себя» [Трубецкой 1994, 501]. Трубецкой сообщает нам и о роли бессознательного в жизни человека: «Всякое убеждение наше в какой-либо *реальности*, всякое понятие о чем-либо *универсальном* посредствуется... именно этой досознательной психической деятельностью, имеет свой корень в этом органическом сознании,

в этом наследственном базисе всех индивидуальных сознаний» [Трубецкой 1994, 512]. Метафизический выход из себя в актах сознания, как и наличие бессознательного, являются основанием, обеспечивающим убеждение в действительном существовании вещей и наличии в них универсальных свойств и качеств. Из этого следует, что они являются механизмами, связывающими человека с соборным сознанием.

Немецкий идеализм Трубецкой критикует за отвлеченность, абстрактность, т.е. за то, что теоретические построения данного направления противоречили действительности. Если английский эмпиризм абсолютизировал индивидуальное сознание, то немецкий идеализм гипостазировал его, т.е. наделил сознание самостоятельным, не зависимым от индивида бытием. Трубецкой утверждает: «Абсолютное проблематично или бессознательно. Таков последовательный вывод немецкого идеализма» [Трубецкой 1994, 538]. Несмотря на это, он и в таком случае находит положительное, что ведет к истине: трансцендентальная форма чувственности понимается Трубецким не субъективно, как у Канта, а объективно. Он обращает внимание на учение, которое пронизывает всю немецкую философию – учение о саморазвитии абсолюта, правда, с некоторыми поправками.

Развивающийся абсолют не является абсолютном, т.к. не достиг своей цели. Такой абсолют он называет «полусознательным» или «сонным» [Трубецкой 1994, 543]. В описываемом учении он признает необходимость наличия абсолюта для человека, в качестве которого выступает соборное сознание. «Без такого вселенского сознания, внутренне обосновывающего всякое ограниченное, возможное сознание, нельзя понять морфологического единства душевной организации. Без такого вселенского сознания, обосновывающего отдельные сознания и организующего их, отдельный ум не обладал бы самою возможностью истинного логического знания. Без такого вселенского сознания не было бы никакого сознания и не было бы развития, ибо одно – возможность, одна – потенция не может сама собою осуществиться» [Трубецкой 1994, 544].

Сознание предполагает материальную организацию и вместе с тем обладает идеальным началом. Бессознательная природа в нем

постепенно возвышается в космическом развитии, предполагая вселенское сознание и всеобщую чувственность. Трубецкой пишет о сознании: «Оно всегда ограничено и вместе не допускает никаких определенных границ, непрестанно выходя за их пределы. Оно отчасти универсально, отчасти индивидуально, отчасти действительно, отчасти только возможно (потенциально). Оно заключает в себе постоянное противоречие, которое присуще всем его понятиям, представлениям, восприятиям, и вместе оно сознает свое собственное идеальное тождество, идеальное единство истины» [Трубецкой 1994, 544–545]. Именно в такой особенности заключается, по Трубецкому, противоречивость философских учений, делающих акцент на одной из частей сознания и сущего в целом, и именно поэтому он выделял значимые для познания истины как в эмпиризме, так и в идеализме.

Познание, согласно позиции Трубецкого, безусловно по своему идеалу абсолютной истины, но в действительности сознание обладает потенциальной формальной общностью, универсальностью, которой противостоит ограничение в виде эмпирического содержания. Трубецкой пишет: «Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, – сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием» [Трубецкой 1994, 546]. Сознание себя в единстве со всем – идеальная цель религиозной жизни, а не только знания. Поэтому Трубецкой видит в качестве задачи философии познание идеала и указание пути к его осуществлению. Первым шагом на пути к достижению этой задачи он считает признание антиномичности понятий, в которых разум постигает бытие, поскольку признание этого содержит в себе решение проблемы.

Трубецкой рассматривает зависимость сознания от физиологических и социальных условий и приходит к выводу о том, что антиномичность является глубоким и коренным разладом в самой природе вещей, т.е. в действительности происходит борьба между индивидуальным и родовым, частным и общим, содержанием и формой, реальным и идеальным. Философия лишь репрезентирует эту борьбу. Поскольку антиномичность – действительная

проблема, решение такого противоречия требует практического подхода.

Трубецкой переходит к рассмотрению психической жизни человека и заключает, что она предполагает наличие родового сознания. Относительно чувственности он высказывает такую позицию: «Признавая объективную действительность вещественного мира, мы предполагаем всеобщую, антропоморфную чувственность до человека» [Трубецкой 1994, 565]. Трубецкой утверждает, что чувственность предполагает память, которая представляет собой «продолжение предшествовавшего сознания одних индивидуальностей в настоящем сознании других» [Трубецкой 1994, 569]. Все эти элементы психической жизни охвачены воображением, которое также является по Трубецкому родовым, поскольку «невозможно разграничить и в этой области личное, свое – от того, что унаследовано нами, и, главное, от того, что прямо или косвенно внушается нам непрестанно окружающими нас разумными существами» [Трубецкой 1994, 571]. Таким образом, психическая жизнь является многоединичной, т.е. индивидуальные аспекты развиваются внутри единой общности, что предполагает наличие родового сознания.

Говоря о познании, Трубецкой различает понятия «представление» и «сознание». Представление о реальности отличаются от действительного предмета реальности. Сознание человека способно отличить представление от представляемого им предмета реальности. «Реальность же есть нечто незаменимое, нечто такое, что ничем и никак не может быть представлено: действительная, подлинная реальность может быть только сознана» [Трубецкой 1994, 578]. Представленная реальность есть мнимая реальность, по мнению Трубецкого. Сознание реальности возможно подобно тому, как человек сознает свое существование. Он сознает его истинно, достоверно, и это сознание является потенцией такого же сознания реальности. Трубецкой уверен, что «в корне всего нашего знания, опыта, восприятия лежит возможное (потенциальное) сознание всеобщей реальности; и без этого сознания мы не могли бы познавать актуально и конкретно как отдельные вещи, так и общие свойства вещей» [Трубецкой 1994, 579].

В итоге он приходит к выводу о том, что истинное сознание реальности предполагает соборное единство сознания.

Итак, антиномии, являющиеся особенностью человеческого сознания, не позволяют достигнуть соборного единства сознания. Но соборное сознание проявляет всеобщность и универсальность лишь в понятиях, как форма знаний. Следовательно, существует возможность (потенция) действительного достижения соборности сознания. Это – этическая задача, заключающаяся в культивировании и развитии любви, которая снимает антиномии. Любовь, по Трубецкому, – это то, что свойственно всему живому, следовательно, она наличествует в соборном сознании, а значит, сознание соборное целесообразно признать и сознанием нравственным. Исторический ход нравственного развития Трубецкой определяет следующим образом: «Любовь, как инстинкт, есть эмпирический факт; любовь, как долг, есть нравственное требование нашей совести; любовь, как благодать, есть высший религиозный идеал человека, предмет нашей веры» [Трубецкой 1994, 591]. Любовь как благодать является совершенной и божественной. Поэтому она недостижима в простом человеческом союзе, «царство ее не от мира, она предполагает совершенное общество, богочеловеческий союз или Церковь» [Трубецкой 1994, 592].

Трубецкой полагает, что без коллективного сознания невозможно существование. Сущее находится в разладе, т.к. в нем ведется борьба, выражающаяся совокупностью бинарных оппозиций. Анализ физической и духовной природы приводит к признанию коллективного сознания, без которого невозможно существование ни общего, ни единого. Коллективное сознание охватывает все сферы человеческого бытия. Следовательно, оно содержит в себе потенцию полного разворачивания в соборное сознание, что, в свою очередь, означает действительное единство всего сущего в сознании (физического, духовного, разумного, нравственного и чувственного).

Трубецкой отмечает, что познание ориентировано на оперирование представлениями, которые не тождественны представляемому, т.е. представляемой реальности. Истинное познание философ называет сознанием реальности. Оно является действительным сознанием реальности в единстве ее многообразия в отрыве от

антиномий. Проблема антиномий действительна. Поэтому ее решение не может быть сугубо теоретическим. Поскольку коллективность сознания охватывает все сферы бытия человека, коллективное сознание еще и нравственно. Итак, преодолеть антиномии и достичь сознания реальности возможно благодаря развитию любви как благодати, в которой реализуется соборное сознание, а человечество становится богочеловечеством.

Коллективное сознание в системе Трубецкого – это условие возможности наличия универсалий, которые служат основой как для единого, так и для многого. Оно выполняет роль «начала для жизни и сознания», которое рассматривалось у Соловьева (познавательное отношение к реальности). Следовательно, коллективное сознание, формирующее многоединичное, является условием возможности понимания, которое Трубецкой называет сознанием реальности. Соборное сознание включает в себя как материальное (организационное начало), так и идеальное (духовные способности и родовые понятия). Из этого следует, что такое сознание формирует не познание, а понимание ввиду того, что оно выполняет роль «связующего начала для жизни и сознания», а следовательно, оно объединяет и физическое, и духовное.

Таким образом, понимание у Трубецкого – это сознание всеединства реальности, которое возможно осуществить путем достижения соборного сознания. Оно позволяет преодолеть антиномичность. В нем полноправное частное органически существует в охватываемом его общем. Все сферы бытия органически сосуществуют как единое целое. Сознание понимается как совместное знание обо всех сферах бытия.

Заключение

В системе каждого из рассмотренных русских мыслителей присутствует элемент основания, признаваемый необходимым для жизни и сознания, отсутствие которого ведет к «разладу» и противоречиям. У В.С. Соловьева это – безусловное начало, у С.Н. Трубецкого – коллективность сознания. Данный элемент служит основой родовых, универсальных, безусловных отправлений, без которых невозможно существование частного, множественного, условного. Кроме того, такой элемент с учетом его онтологическо-

го статуса скрепляет все сущее всеединством, в котором частное органически сосуществует как часть единого общего.

Описанный элемент служит основой для рассмотрения сущего как единого. В связи с этим целесообразно сделать вывод о том, что неотъемлемый элемент начала для жизни и сознания в системах философов является познавательным отношением человека к миру, т.к. познавательное отношение предполагает адекватное восприятие реальности. Адекватность можно считать таким рассмотрением реальности, при котором основа этого рассмотрения должна включать в себя реальность во всех ее проявлениях, исключая противоречия, а это – условие адекватности. Реальность как сущее состоит из множества различных сфер. Следовательно, основание восприятия реальности должно быть безусловным, чтобы соответствовать условиям адекватности восприятия, поскольку данный множественный мир в многообразии его явлений может быть охвачен понятием «единый» при условии отсутствия онтологической принадлежности к нему. При этом каждый из философов настаивал на имманентной явленности этого начала, оно является не противоположностью сущего, а его продолжением.

Безусловное начало охватывает все сферы бытия, следовательно, все проявления духовного и физического включены в адекватное восприятие реальности. Следовательно, можно сделать вывод о том, что рассмотрение сущего в единстве является пониманием, а безусловное начало для жизни и сознания – условием понимания. У русских идеалистов конца XIX – начала XX века понимание характеризуется одновременно как чувственный, разумный, нравственный и эстетический процесс. Именно в этом заключается отличие понимания от познания. В понимании человек воспринимает единство сущего, а значит, сознает все, не зная о каждом предмете в отдельности.

Нельзя не обратить внимание на персоналистическую направленность мысли Соловьева и Трубецкого. Поскольку все элементы сущего находятся в органической связи, т.е. реализуют себя в полной мере и обладают свободой, то в единстве сущего частное выступает не объективно, а субъективно. Следовательно, взаимодействие между элементами обладает характеристикой личного

общения. В контексте сходства методов исследования философов следует отметить, что Трубецкой в стремлении к цельному знанию онтологизирует теорию познания, следуя в этом традиции Соловьева. В поисках источника цельного знания или понимания оба мыслителя приходят к признанию действительного Бога.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Акулинин 1990 – Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск: Наука, 1990.

Дильтей 2000 – Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание соч.: в 6 т. Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 279–709.

Жукова 2017 – Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. – М.: Согласие, 2017.

Жукова 2019 – Жукова О.А. Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства. – М.: Согласие, 2019.

Левинас 2017 – Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2017. С. 18–39.

Лосев 1991 – Лосев А.Ф. Русская философия // Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: УрГУ, 1991. С. 67–96.

Лосский 2007а – Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Академический проект, 2007.

Лосский 2007б – Лосский Н.О. Характерные черты русской философии // Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Академический проект, 2007. С. 539–548.

Марион 2017 – Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2017. С. 63–100.

Розанов 2006 – Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006.

Соловьев 2018 – Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – М.: Рипол классик, 2018.

Тесля 2018 – Тесля А.А. Родоначальник // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – М.: Рипол классик, 2018. С. I–XXIII.

Трубецкой 1994 – Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.: Мысль, 1994. С. 483–593.

Шпидлик 2006 – Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.

Эрн 1991 – Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и науности // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. С. 71–109.

Gordon 2012 – Gordon E.C. Is There Propositional Understanding? // *Logos & Episteme*. Vol. 3. No. 2. 2012. P. 181–192.

Whitcomb 2012 – Whitcomb D. Epistemic Value // *The Continuum Companion to Epistemology* / ed. by A. Cullison. – New York: Continuum Press, 2012. P. 270–288.

REFERENCES

Akulinin V.N (1990) *Philosophy of All-Unity: From V.S. Soloviev to P.A. Florensky*. Novosibirsk: Nauka (in Russian)

Dilthey W. (2000) *Introduction to the Human Sciences*. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Vols.* (Vol. 1, pp. 279–709). Moscow: Dom intellektual'noy knigi (in Russian).

Ern V.F. (1991) Something on Logos, Russian Philosophy and Science. In: Ern V.F. *Works* (pp. 71 – 109). Moscow: Pravda (in Russian).

Gordon E.C. (2012) Is There Propositional Understanding? *Logos & Episteme*. Vol. 3, no. 2, pp. 181 – 192.

Levinas E. (2017) Notes on the Sense. In: Sholokhova S.A. & Yampol'skaya A.V. (Comp.) *(Post)Phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond* (pp. 18–39). Moscow: Akademicheskii proyekt (Russian translation).

Losev A.F. (1991) Russian Philosophy. In: Emelyanov B.V. & Lyubutin K.N. (Comp.) *Essays on the History of Russian Philosophy* (pp. 67–96). Sverdlovsk: Ural State University (in Russian).

Lossky N.O. (2007a) *History of Russian Philosophy*. Moscow: Akademicheskii proyekt (in Russian).

Lossky N.O. (2007b) Characteristic Features of Russian Philosophy. In: Lossky N.O. *History of Russian Philosophy* (pp. 539–548). Moscow: Akademicheskii proyekt (in Russian).

Marion J.-L. (2017) The Saturated Phenomenon. In: Sholokhova S.A. & Yampol'skaya A.V. (Comp.) *(Post)Phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond* (pp. 63–100). Moscow: Akademicheskii proyekt (Russian translation).

Rozanov V.V. (2006) *On Understanding. Experience in the Study of Nature, Limits, and Internal Structure of Science as a Whole Knowledge*.

Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History (in Russian).

Shpidlik T. (2006) *Russian Idea: A Different Vision of Man*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publishing (in Russian).

Solovyov V.S. (2018) *Lectures on Divine Humanity*. Moscow: Ripol klassik (in Russian).

Teslya A.A. (2018) Originator. In: Solovyov V.S. *Lectures on Divine Humanity* (pp. I–XXIII). Moscow: Ripol klassik (in Russian).

Trubetskoy S.N. (1994) On the Nature of Human Consciousness. In: Trubetskoy S.N. *Works* (pp. 483–593). Moscow: Mysl' (in Russian).

Whitcomb D. (2012) Epistemic Value. In: Cullison A. (Ed.) *The Continuum Companion to Epistemology* (pp. 270 – 288). New York: Continuum Press.

Zhukova O.A. (2017) *Philosophy of Russian Culture. Metaphysical Perspective of Man and History*. Moscow: Soglasiye (in Russian).

Zhukova O.A. (2019) *Experience of Russian culture. Philosophy of History, Literature and Art*. Moscow: Soglasiye (in Russian).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Приглашение к размышлению



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-121-134

Рецензия

Book review

Осмысление дискурса: вызовы времени, поиск, конструирование

Рецензия на книгу:

Философский проективный словарь.

Новые термины и понятия.

Вып. 2 / под ред. Г.Л. Тульчинского, М.Н. Эпштейна. –
СПб.: Алетейя, 2020. – 544 с.

В.М. Розин

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В рецензии обсуждается второй выпуск «Философского проективного словаря», изданный в 2020 году под редакцией Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. Столкнувшись с трудностями в понимании ряда статей словаря, рецензент обращается к критическому анализу текстов авторов проекта с целью найти ответы на интересующие его вопросы. По утверждению Эпштейна, статьи словаря рассчитаны не на обобщение уже сложившегося употребления терминов и понятий, а на своеобразное проектирование и предвосхищение смыслов понятий и текстов, которые, возможно, будут созданы в перспективе. Тульчинский, согласно авторской позиции, пишет более осторожно, утверждая перформативную природу содержащихся в издании понятий и соображений. Автор настоящей рецензии подробно анализирует эти разъяснения, проблематизируя и проверяя на прочность основательность аргументации. В частности, он сомневается, что Эпштейн прав относительно утверждения о проектировании понятий и текстов. С его точки зрения, Эпштейн употребляет понятие «проектирование» расширительно, что не позволяет принять приведенное им утверждение. В свою очередь, на основе кейса из практики автором предложена собственная версия введения терминов и построения новых понятий. Соглашаясь с мнением Тульчинского о том, что словарь в целом и ста-

ты, представленные в нем, являются авторскими, он ставит вопрос о существовании в этом случае самостоятельного жанра философского словаря. Размышляя, отмечает, что в статьях, посвященных ранее известным понятиям, дана их актуальная современная трактовка. В таком контексте обсуждения автором детально рассмотрено понятие «человек», приведенное в статье Ю.В. Шичаниной. В заключительной части оценена важность выполненной авторским коллективом работы. Рецензент обращает внимание на ее актуальность, значимость, содержательность и приводит пример использования нескольких понятий в своей практике из анализируемого словаря.

Ключевые слова: интерпретация, тексты, жанр, автор, проектирование, реальность, действие.

Розин Вадим Маркович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

rozinvm@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4025-2734>

Для цитирования: Розин В.М. Осмысление дискурса: вызовы времени, поиск, конструирование (рецензия на книгу: Философский проективный словарь. Новые термины и понятия. Вып. 2 / под ред. Г.Л. Тульчинского, М.Н. Эпштейна. – СПб.: Алетеия, 2020) // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 121–134.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-121-134

Comprehending Discourse: Challenges of Time, Search, Construction

Book review:

Philosophical Projective Dictionary.

New Terms and Concepts (Issue 2)

Edited by G.L. Tulchinskii & M.N. Epstein.

Saint Petersburg: Aletheia, 2020. – 544 pp.

V.M. Rozin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The review discusses the recently published second issue of the *Philosophical Projective Dictionary* (edited by Mikhail Epstein and Grigorii Tulchinskii). Having encountered difficulties in understanding the articles of the dictionary, I turn to the explanations of the motives of the dictionary's authors and editors. Epstein notes that the entries in the dictionary are not

intended to generalize the already existing use of terms and concepts, but to kind of projecting and anticipating the meanings of concepts and texts that may be created in the future. Tulchinskii writes more modest, asserting the performative nature of the concepts and ideas presented in the dictionary. I discuss these explanations of the compilers of the dictionary, problematizing and testing the strength of their arguments. In particular, I doubt that Epstein is right when speaking of the projection of terms and texts. From my point of view, Epstein uses the concept of projection in a very broad sense, which does not allow to accept his statement. In turn, citing a case from personal practice, I expresses my own version of introducing terms and constructing new concepts. Agreeing with Tulchinskii's opinion that the articles in the dictionary and the dictionary itself are a unique vision of their authors, I raise the question of the existence of projective dictionary as a specific genre. I note that the dictionary's entries that are devoted to already known concepts, offer an up-to-date modern interpretation of these concepts. To demonstrate that, I consider the concept of man in an article by Yulia Shichanina. At the end of the review, the importance of the work done by the authors of the dictionary is emphasized and an example of the use of two terms from the dictionary in my practice is given.

Keywords: interpretation, texts, genre, author, design, reality, action.

Vadim M. Rozin – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow at the Department of Interdisciplinary Problems in the Advance of Science and Technology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

rozinvm@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4025-2734>

For citation: Rozin V.M. (2020) Comprehending Discourse: Challenges of Time, Search, Construction (Book review: G.L. Tulchinskii & M.N. Epstein (Eds.) *Philosophical Projective Dictionary. New Terms and Concepts* (Issue 2). Saint Petersburg: Aletheia, 2020). *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 121–134.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-121-134

Я не читал первый выпуск «Философского проективного словаря», вышедший в 2003 году. Поэтому чтение второго выпуска этого словаря, который увидел свет в 2020 году [Философский... 2020], стало для меня событием, причем не совсем обычным.

Сначала находился в недоумении, спрашивая себя о том, бывают ли такие словари. Постепенно привыкал к предлагаемому необычному дискурсу и жанру, заинтересовался, пытаюсь его понять. Наконец, решил, что требуется осмысление и аналитика, иначе останутся лишь эмоции. Да, следует признать, что проек-

тивный словарь подобно хорошим современным философским произведениям невозможно с легкостью прочитать или сразу начать им пользоваться. Прежде всего этот текст нужно осмыслить, чтобы в дальнейшем вместо непонятного набора странных статей перед нами возник новый тип словаря, который стал бы инициировать нашу мысль и воображение.

Приступить к такой непростой работе, вероятно, стоит с введения («О проективном словаре и проективном мышлении»). В нем один из авторов-составителей, редакторов словаря, известный философ, культуролог и литературовед Михаил Наумович Эпштейн, очевидно, понимая необычность нового интеллектуального предприятия, пытается объяснить жанр и особенности проективного словаря. В частности, он пишет: «Существуют разные типы гуманитарных словарей и энциклопедий, но все они – дескриптивные, т. е. описывают термины, которые раньше уже употреблялись (в мировой или национальной философии, определенной школой или автором). Таков обычный путь терминов: от использования в текстах – к фиксации и систематизации в словаре. *Проективный словарь*, напротив, не регистрирует, а предвосхищает, проектирует будущие дискурсы и тенденции в развитии дисциплины, очерчивает круг ее концептуальных и терминологических возможностей... Статья в проективном словаре отсылает не к какому-то конкретному тексту, поскольку данное слово раньше не использовалось или использовалось в ограниченном кругу текстов (принадлежащих самому автору и его единомышленникам). Здесь действует связь: “словарь – возможный текст” – т.е. текст, который может быть создан на основе словаря, с учетом того нового понятия, которое вводится в язык» [Эпштейн 2020, 20–21].

Задача философии, по утверждению Эпштейна, заключается в том, чтобы «расширять существующий язык, лексические поля, синтезировать новые концепты, вводить новые языковые правила, увеличивать объем говоримого – а значит, и мыслимого и потенциально существующего» [Эпштейн 2020, 22]. И проективный словарь развивает именно эту тенденцию. Проективность в данном случае нужно понимать как метод мышления, сочетающий, по мнению Эпштейна, трудно совместимые интеллектуальные традиции: «ницшевскую философию жизни и витгенштейновскую философию языка – витализм и лингвизм» [Эпштейн 2020, 23].

Ввиду этого у меня возник вопрос о том, можно ли предвосхищать и проектировать новые концепты, понятия и содержания,

написав статью в словаре, пусть он даже будет назван проективным. Появился и более общий вопрос. Можно ли вообще проектировать новую мысль, новые способы мышления? Обычно решение такой задачи вменяется методологии. Например, анализируя особенности методологической работы, Г.П. Щедровицкий заключает, что «продукты и результаты методологической работы в своей основной массе – это не знания, проверяемые на истинность, а проекты, проектные схемы и предписания. И это неизбежный вывод, как только мы отказываемся от слишком узкой, чисто познавательной установки, принимаем тезис К. Маркса о революционно-критическом, преобразующем характере человеческой деятельности» [Щедровицкий 1995, 96]. Но, просмотрев статьи словаря, я не смог большинство из них отнести к методологии, хотя, возможно, речь идет об иной методологии, гуманитарной или постмодернистской.

В итоге для меня так и остался неясным вопрос о том, что авторы имеют в виду под проектированием новых концептов и понятий. Полагаю, они сводят такое проектирование к синтезу содержаний и смыслов, принадлежащих разным (часто противоположным) предметам и явлениям. Например, понятие «инфиниция» Эпштейн характеризует следующим образом: «Это сращение двух слов, *definition* (определение) и *infinity* (бесконечность), происходящих от одного латинского корня *finis*, конец, предел... Инфиниция демонстрирует множественность возможных определений предмета и одновременно недостаточность каждого из них и невозможность полного определения как такового... Разумеется, синтез – это не только комбинаторика, это и креаторика, создание неизвестного на основе перекомбинации, переинтеграции известного. Это новый уровень системной целостности всех прежних и заново вводимых знаков и их смысловых отношений» [Эпштейн 2020, 26–28].

Объяснение Эпштейна выглядит формальным: синтез, перекомбинация и др. А ведь изобретение, введение нового термина и понятия – вещь очень содержательная и мучительная. Помню, долго искал слово для одного из «героев» своего философского романа «Вторжение и гибель космогуалов» (печатная версия романа была издана в двух книгах [Розин 2008; Розин 2018б]). И придумал такого героя: им стало живое существо-программа, сгусток энергии, прилетевший из космоса и внедрившийся в людей, которые находились на самой ранней стадии развития. Это

существо начинает программировать сознание людей, питаться их энергией. И чем более люди креативны, инициативны, тем больше пищи достается таким существам. Поэтому они направляют развитие человечества во вполне определенном направлении, способствуя интеллектуальному прогрессу. Все придумал: место для героя, контекст, но не было подходящего слова. Искал около месяца. Начало слова напрашивалось само собой – космос, потому что существа прилетели из космоса. Но какой конец? Не помню, как вышел на него. Но долго примерялся, будет ли это слово – «космогуал» – склоняться, сочетаться в предложении с другими словами, может ли оно стать родным для русского литературного языка.

Не предполагает ли изобретение нового термина и понятия попадание изобретателя в особую, проблемную ситуацию, поиски решения этой проблемы при условии, что уже существуют контекст и место, собственно изобретения схемы и нарратива, опробование нового слова (выражения) в логике и стихии языка?

В большей степени мне близка, пожалуй, позиция автора-составителя Григория Львовича Тульчинского. Завершая словарь, в разделе под названием «Однословие как философская наррация и поступок (Вместо послесловия)», он пишет: «Весь словарь в целом – это своего рода нарратив, переходящий в перформатив... проективный словарь, сообщая о предлагаемых терминах и их содержании, самим фактом сообщения стремится ввести их в интеллектуальные практики... В данном случае словарь акцентированно и демонстративно – авторский, причем в двойном смысле: каждая статья в нем написана только одним автором, и большинство концептов и терминов в этом словаре принадлежат авторам статей. Словарь не только проективный, но и буквально – персонологический, поскольку автор статьи выступает как мыслящая персона, делящаяся собственными терминами и понятиями, а не описывает и систематизирует введенные другими авторами... Придумывание экзотических словечек не является самоцелью для автора проективного словаря. Главное даже не в самих терминах – они являются поводом для рассуждений, порождения нового дискурса... Можно воспользоваться метафорой В.В. Розанова и говорить об “эмбрионах” новых мыслей и концептов» [Тульчинский 2020б, 488–489].

Становится понятным, что статьи в словаре «акцентированно и демонстративно» являются авторскими, и, если следовать

Тульчинскому, речь идет, скорее, не о проектировании, а о перформативном действии. Перформативное же действие на самом деле, во-первых, всегда авторское, во-вторых, не претендует на то, на что претендует проектирование – возможность удовлетворить основные требования к проектируемому объекту, реализовать проект, причем таким образом, чтобы спроектированный объект не расходился с проектом [Розин 2018а]. Но если статьи авторские, то и Эпштейн прав, поскольку он рефлексировал не сложившийся нормативный опыт, а собственную практику.

Однако ряд вопросов остаются открытыми. Можно согласиться с тем, как Тульчинский объясняет, что представляет собой «Философский проективный словарь». Вместе с тем не разделяю его представления о проектировании и понятии «автопроективность личности». С одной стороны, Тульчинский утверждает, что автопроективность личности – это «характеристика позиционирования и самопозиционирования личности, свойственная современности» [Тульчинский 2020а, 32]. Однако это не свидетельствует о проектировании себя. С другой стороны, он пишет: «Современная личность – не просто продукт мегаполисов. Она – проект в условиях глобализации и информатизации. И не просто проект, а проект, предполагающий успешность реализации как бренда... Речь идет о довольно конкретной технологии разработки и реализации такого проекта, включающей выбор жизненной стратегии, формирование, позиционирование и продвижение определенного имиджа и репутации» [Тульчинский 2020а, 33]. Это утверждение воспринимается неоднозначно. Почему «выбор жизненной стратегии, формирование, позиционирование и продвижение определенного имиджа и репутации» – это проектирование? Как правило, обычный человек мыслит эти действия не в логике проектирования, а в логике самосовершенствования или построения жизненного пути. Не являются исключением и проектировщики. Стараясь правильно жить (есть и такие), они не переносят свои проектные компетенции на себя, поскольку хорошо знают, какие требования предъявляет их профессия, и они никогда не смогли бы удовлетворить их в отношении себя.

Проблема состоит не в том, согласен я или не согласен с Тульчинским, а в том, что предмет моего рассмотрения является философский словарь, и полемизировать с каждым автором, с позицией которого не согласен, нет смысла в рамках настоящей статьи. Или, если быть осторожнее, нет необходимости вступать в

полемику с тем, чья позиция оставляет равнодушным. Возможно, тот или иной автор и прав, но мне этого без специального анализа не понять. Возможно, любопытно, но не более того. Конечно, Тульчинский и Эпштейн (которых давно знаю, и они, вероятно, знают меня) могут возразить, что В. Розин не средний читатель, а специалист, давно «испорченный методологией» (так шутил мой учитель Г.П. Щедровицкий). Но, во-первых, я – все-таки читатель, учитывая, что прочел словарь не один раз, во-вторых, и остальные читатели «испорчены» чем-то – психологией, другой философией, культурологией.

Может быть, речь идет не просто об авторском подходе и плюрализме мнений, а о постмодернистской реальности, и перед нами постмодернистский философский словарь? Но нет уверенности в том, что авторы осознают себя постмодернистами. Хотя такая мысль допустима, особенно, если обратить внимание на текст Эпштейна. Однако очевиден тот факт, что Тульчинский, Эпштейн, ряд других авторов объективно создали словарь, проявляющий, вызывающий к жизни неопределенную реальность, по отношению к которой не существует единого метанарратива. И некоторые разъяснения Тульчинского заставляют думать в этом направлении. Философия, по его словам, «предстает не столько единой, монолитной, строго упорядоченной системой, сколько “системой систем”, которые находятся в отношениях и связях друг с другом, напоминающих “семейства языковых игр” Л. Витгенштейна... Особый интерес представляют возможности смыслообразования, открываемые средствами коммуникации современного “информационного массового общества”, реализующими практику перманентного, всеобщей доступности, включенности в коммуникацию и одновременно дивергенцию точек зрения, подходов, мнений» [Тульчинский 2020, 481–482]. Не являясь противником постмодернистской реальности, хотел бы понять, куда ведут и помещают читателя авторы словаря.

Особый исследовательский интерес в словаре представляют статьи, посвященные не «экзотическим» понятиям, как охарактеризовал их Тульчинский, а самым обычным, таким как «боль», «виртуалистика», «вменяемость», «воля», «креативность», «невыразимое», «пере-живание», «проективность», «реальность реальности», «смысл», «событие», «текст культуры», «философия семиотики», «философское чувство», «человек». Все эти и другие понятия применяются мною в текстах, и мне их не надо

разъяснять. Уверен, что и многие другие философы к ним обращаются. На мой взгляд, большинство из перечисленных понятий, представленных в статьях словаря, уходят от позиции и логики, обозначенной Эпштейном. Это – обычные словарные тексты, не претендующие на предвосхищение и проектность.

Возникает естественный вопрос о том, почему это происходит, что за этим скрывается? Вероятно, речь идет не только о субъективности и авторском подходе. Может быть, предлагается принципиально новое толкование этих понятий? Анализ статей показывает, что не столько новое, сколько современное, актуальное для нашего времени.

Например, Юлия Владимировна Шичанина в статье «ЧЕЛОВЕК Одномерный, Многомерный, Иномерный (*one-dimensional, multidimensional, otherdimensional human being*)» пишет:

Человек иномерный – не только динамическая версия многомерно-го человека, но и человек, способный на экзистенциально-личностное переживание трагических противоречий и онтологические метаморфозы. Максимально проявленная в качестве сознательно личностной стратегии «иномерность» предполагает, что мера задается человеком «изнутри» посредством актуализации Иного, наделения его экзистенциальным смыслом и ценностью. Иномерный человек тем самым оказывается человеком переходным (на пути к новой целостности) и одновременно человеком если не совершенным, то сознательно совершенствующимся на данном пути. Человек современной культуры (как правило, далекий от ортодоксальной религиозности, но доверчивый к трансцендентному) лицом к лицу сталкивается с иномерностью собственного бытия. Сознание современников больше, чем когда-либо, укоренено в посюсторонности прагматичной повседневности и вместе с тем активно призывается (психологией, философией, СМИ) к трансформации, нуждается в осознанной актуализации иномерного. Специфика современной культуры как раз в том, что она актуализировала означенный феномен в его наибольшей доступности, сделала «иномерность» частью не только сакрального мира, но преимущественно повседневного опыта, моды на трансформацию. Она легитимировала на безрелигиозной основе практики расширения сознания и наращивания возможностей тела; благодаря мощной технической составляющей сделала движение к сверхчеловеческому неотвратимым и массовым, но вместе с тем почти не рефлекслируемым [Шичанина 2020, 431–432].

Итак, Ю.В. Шичанина четко прописывает сложившееся в определенной философской традиции понимание человека

как «человека пути» (М. Мамардашвили), «человека перехода» (С. Смирнов). Такой человек, с одной стороны, уже существует, пусть в очень тонком слое, с другой – выставляется как идеал для современного человека, оказавшегося зажатым и страдающим в переходе между модерном и посткультурой.

Вопросы и комментарии, приведенные в настоящей статье, не стоит воспринимать как критику «Философского проективного словаря». Это – способ правильно установиться, чтобы войти в него. Вот, к примеру, понятие «реальность реальности». На первый взгляд, кажется, что речь идет об удвоении или рефлексивной фигуре. Но невольно задумаешься над тем, каким образом взрослый человек действует в мире и воспринимает его. Не распадается ли для него мир, если говорить о поведении, на отдельные реальности – повседневной жизни, сновидений, искусства, игры, общения, науки и др.? Именно это мое утверждение содержится в «учении о психических реальностях». Главные идеи этой теории заключаются в следующем. Человек воспринимает мир и себя не в едином психическом пространстве, а в *форме множества реальностей, которые организованы в своеобразную пирамиду*, где основание образуют «непосредственные реальности» (воспринимаемые индивидом как то, «что есть на самом деле»), а на них опираются «реальности производные» (зависимые от непосредственной).

События разных реальностей (искусства, сновидения, повседневной жизни, науки и др.) проживаются индивидом, что выступает условием его поведения и деятельности. События реальности подчиняются определенной логике и условности, различающихся для разных реальностей. Например, в искусстве мы допускаем одну условность событий, в сновидениях – другую, в повседневной жизни – третью, в науке – четвертую. Реальности являются внутренними условиями жизнедеятельности и поведения человека. Они формируются в ходе разрешения его проблем, предполагают переключение установок сознания и способов при переходе от одних реальностей к другим.

Важную роль в формировании реальностей играют «семиотические схемы» (графические или нарративные), а также самоорганизация психики, обеспечивающая переключение реальностей

и смену условности событий. Именно схемы обеспечивают разрешение проблем, осознаваемых человеком, они задают новое видение и позволяют по-новому действовать.

Например, известная схема московского метрополитена позволила проектировщикам организовать потоки посетителей, а пассажирам ориентироваться в метрополитене: выбирать маршруты, переходить с одного на другой, выходить из вагона на той станции, которая необходима. В результате для москвича сформировалась *реальность метро*, в которой индивид проживает определенные события, выступающие условием его эффективного поведения. Эта реальность отличается человеком от других реальностей. При входе в метро или выходе из него установки индивида изменяются, соответственно, изменяются проживаемые им события и поведение [Розин 2001, 69–113; Розин 2011].

Еще одна характеристика реальностей представлена в утверждении о том, что *пирамида реальностей отдельного человека определяет организацию его чувственности* (ощущений и восприятий). Например, у страдающего шизофренией деформированная относительно норм социальности пирамида реальностей задает и отличную от обычного человека чувственность: он видит и ощущает в логике событий своей деформированной реальности. В частности, московский психотерапевт Г. Назлоян описывает состояние этих людей следующим образом: «Иногда больных удивляет форма своего уха, носа, рисунок глаз, губ, подбородка. Это и есть первый выход из аутистического плена, первый взгляд на себя со стороны, первая попытка сравнить себя с другими людьми без порочной мифологизации и дисморфобических установок, искажающих видение мира вообще и мира человеческих отношений в частности. Сергей В., для которого лоб был “полигоном”, поверхность носа – “стартовой площадкой”, а рот – “пещерой”, в конце концов вспоминал об этом с иронической улыбкой, как, впрочем, и развитую бредовую систему и неадекватные поступки, связанные с тем, что он – Пришелец из Будущего. Другой больной, Владимир У., лечить которого еще предстоит, “лепит” из своих щек лошадей, кошек и других животных, а затем “стирает” их. Что за всем этим скрыто?» [Назлоян 1994, 23].

С точки зрения теории психических реальностей видение больными своего лица полностью определяется особенностями деформированной реальности. Именно потому, что Сергей В. считает себя пришельцем из будущего и, следовательно, космонавтом, он воспринимает свой нос как «стартовую площадку», а лоб как «космический полигон».

Перейдем к позиции изучения разных реальностей. Какая реальность предстает перед нами как исследователями? Разве не «реальность реальностей»? А если мы захотим определить ее, то не лучше ли пользоваться термином «инфиниция», включающим в себя как единственность, так и множественность этого феномена.

Чтение «Философского проективного словаря» – это, конечно, не прогулка при луне. Но если читатель внимет в текст этого словаря, для него откроется реальность и видение, помогающие разрешить некоторые трудные проблемы, относящие к современности и способу ее выражения в языке.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Назлован 1994 – Назлован Г.М. Зеркальный двойник: утрата и обретение. Психотерапия методом скульптурного портретирования. – М.: Друза; Моск. ин-т маскотерапии, 1994.

Розин 2001 – Розин В.М. Учение о психических реальностях // Розин В.М. Семиотические исследования. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 69–113.

Розин 2008 – Розин В.М. Беседы о реальности и сновидения Марка Вадимова. Методологический роман. – М.: URSS, 2008.

Розин 2011 – Розин В.М. Введение в схемологию: схемы в философии, культуре, науке, проектировании. – М.: ЛИБРОКОМ, 2011.

Розин 2018а – Розин В.М. Проектирование и программирование. Замысел. Разработка. Реализация. Исторический и социальный контекст: методологическое исследование. – М.: ЛЕНАНД, 2018.

Розин 2018б – Розин В.М. Проникновение в мышление. История одного исследования Марка Вадимова. – М.: URSS, 2018.

Тульчинский 2020а – Тульчинский Г.Л. Автопроективность личности // Философский проективный словарь. Новые термины и понятия. Вып. 2. – СПб.: Алетейя, 2020. С. 32–35.

Тульчинский 2020б – Тульчинский Г.Л. Однословие как философская наррация и поступок. Вместо послесловия // Философский про-

ективный словарь. Новые термины и понятия. Вып. 2. – СПб.: Алетея, 2020. С. 481–492.

Философский... 2020 – Философский проективный словарь. Новые термины и понятия. Вып. 2. – СПб.: Алетея, 2020.

Шичанина 2020 – Шичанина Ю.В. Человек // Философский проективный словарь. Новые термины и понятия. Вып. 2. – СПб.: Алетея, 2020. С. 430–432.

Щедровицкий 1995 – Щедровицкий Г.П. Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М.: Изд-во Шк. культ. полит., 1995. С. 94–113.

Эпштейн 2020 – Эпштейн М.Н. Введение. О проективном слове и проективном мышлении // Философский проективный словарь. Новые термины и понятия Вып. 2. – СПб.: Алетея, 2020. С. 18–30.

REFERENCES

Epstein M.N. (2020) Introduction. On the Projective Dictionary and Projective Thinking. In: Tulchinskii G.L. & Epstein M.N. (Eds.) *Philosophical Projective Dictionary. New Terms and Concepts* (Issue 2, pp. 18–30). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Nazloyan G.M. (1994) *Mirror Double: Loss and Gain. Psychotherapy by the Method of Sculptural Portraiture*. Moscow: Druza; Moscow Institute of Mask Therapy (in Russian).

Rozin V.M. (2001) The Doctrine of Psychic Realities. In: Rozin V.M. *Semiotic Studies* (pp. 69–113). Moscow: PER SE; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga (in Russian).

Rozin V.M. (2008) *Conversations about Reality and Dreams of Mark Vadimov. Methodological Novel*. Moscow: URSS (in Russian).

Rozin V.M. (2011) *Introduction to Schemology: Schemes in Philosophy, Culture, Science, Design*. Moscow: LIBROKOM (in Russian).

Rozin V.M. (2018a) *Design and Programming. The Idea. Development. Implementation. Historical and Social Context: Methodological Research*. Moscow: LENAND (in Russian).

Rozin V.M. (2018b) *Penetration into Thinking. The Story of One Research by Mark Vadimov*. Moscow: URSS, (in Russian).

Tulchinskii G.L. (2020a) Autoprojectivity of Personality. In: Tulchinskii G.L. & Epstein M.N. (Eds.) *Philosophical Projective Dictionary. New Terms and Concepts* (Issue 2, pp. 32–35). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Tulchinskii G.L. (2020b) One word as a philosophical narration and deed. Instead of an afterword. In: Tulchinskii G.L. & Epstein M.N. (Eds.)

Philosophical Projective Dictionary. New Terms and Concepts (Issue 2, pp. 481–492). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Tulchinskii G.L. & Epstein M.N. (Eds.) (2020) *Philosophical Projective Dictionary. New Terms and Concepts* (Issue 2). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Shchedrovitsky G.P. (1995) Principles and General Scheme of Methodological Organization of Systemic-Structural Research and Development. In: Shchedrovitsky G.P. *Selected Works* (pp. 94–113). Moscow: Publishing House of the School of Cultural Policy (in Russian).

Shichanina Y.V. (2020) Man. In: Tulchinskii G.L. & Epstein M.N. (Eds.) *Philosophical Projective Dictionary. New Terms and Concepts* (Issue 2, pp. 430–432). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-135-145

Обзор мероприятия

Event summary

**Проблемы и перспективы прикладной этики
(отчет о заседании президиума федерального
учебно-методического объединения по укрупненной
группе направлений подготовки
«Философия, этика, религиоведение»)**

О.С. Мягкова,

*Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Е.О. Розова

*Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Аннотация

Статья посвящена актуальным учебно-методическим вопросам, обсуждавшимся на заседании президиума федерального учебно-методического объединения по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение», которое проходило в ноябре 2019 года в Санкт-Петербурге. В статье подробно освещена текущая ситуация обновления федеральных государственных образовательных стандартов. Также в статье затрагиваются актуальные вопросы и специфика преподавания прикладной этики в России, задачи, стоящие перед отечественными специалистами по этике. Статья содержит обзор современного состояния преподавания философии в Белоруссии, его текущие проблемы и ключевые направления дальнейшего развития. Помимо прочего в статье освещаются вопросы, связанные с различными аспектами учебно-методической работы, ведущейся на данный момент в стране.

Ключевые слова: УМО, философия, прикладная этика, философский факультет, компетенции, образование.

Мягкова Ольга Сергеевна – старший преподаватель философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, секретарь федерального УМО по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение».

myagkova.post@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0862-1525>

Розова Екатерина Олеговна – кандидат философских наук, ассистент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, секретарь федерального УМО по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение».

<https://orcid.org/0000-0001-5675-3093>

rozova.ekaterina@gmail.com

Для цитирования: Мягкова О.С., Розова Е.О. (2020) Проблемы и перспективы прикладной этики (отчет о заседании президиума федерального учебно-методического объединения по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение») // Философские науки. 2020. Т. 63. № 12. С. 135–145.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-135-145

**Problems and Prospects of Applied Ethics
(Summary of the Session of Presidium of the Russian
Federal Educational
and Methodological Association of the Cluster
“Philosophy, Ethics, and Religious Studies”)**

O.S. Myagkova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

E.O. Rozova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

The summary focuses on topical educational and methodological issues discussed at the meeting of the presidium of the Federal Educational and Methodological Association (cluster “Philosophy, Ethics, and Religious Studies”) held in November 2019 in Saint Petersburg. The authors reviews the process of realization of new federal educational standards. Special attention is paid to applied ethics education, the specifics and current problems of teaching it in Russia. The authors also discuss the current state of philosophical education in Belarus, its current problems and possible ways for further development. In addition, the summary outlines various issues related to the work of higher education institutions in Russia.

Keywords: Federal Educational and Methodological Association, philosophy, applied ethics, Faculty of Philosophy, competences, education.

Olga S. Myagkova – Senior Lecturer, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Secretary of the Federal Educational and Methodological Association (cluster “Philosophy, Ethics, and Religious Studies”).
myagkova.post@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0862-1525>

Ekaterina O. Rozova – Ph.D. in Philosophy, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Secretary of the Federal Educational and Methodological Association (cluster “Philosophy, Ethics, and Religious Studies”).
<https://orcid.org/0000-0001-5675-3093>
rozova.ekaterina@gmail.com

For citation: Myagkova O.S. & Rozova E.O. (2020) Problems and Prospects of Applied Ethics (Report on the Session of Presidium of the Russian Federal Educational and Methodological Association of the cluster “Philosophy, Ethics, and Religious Studies”). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 12, pp. 135–145.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-12-135-145

21 ноября 2019 года в Санкт-Петербургском государственном университете под председательством чл.-корр. РАН В.В. Миронова состоялось заседание президиума федерального УМО по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение» (47.00.00).

С приветственным словом в начале заседания выступила первый проректор по учебной и методической работе СПбГУ **М.Ю. Лаврикова**, отметив ближайшие перспективы учебно-методической работы в стране.

Декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова член-корреспондент РАН **В.В. Миронов** в своем выступлении отметил, что необходимо обратить внимание, помимо рабочих вопросов по федеральным образовательным стандартам, на то, что преподавание общего курса философии непрофильным направлениям подготовки фактически остается вне поля работы учебно-методических объединений. Это большой и важный пласт философского образования в стране, регуляция которого тоже представляется важной задачей. Также Владимир Васильевич пригласил философское сообщество к участию в VIII Российском философском конгрессе, который пройдет в мае 2020 года в Москве.

С докладом по актуальным вопросам преподавания прикладной этики в России выступил заведующий кафедрой этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета доцент **В.Ю. Перов**. Вадим Юрьевич отметил, что двухуровневые программы по прикладной этике сегодня существуют в трех университетах: Санкт-Петербургском государственном университете, Омском государственном университете имени Ф.М. Достоевского и Уральском федеральном университете имени первого Президента России Б.Н. Ельцина. Также существуют две магистерские программы: «Цифровое общество и технологическая этика» (философия) в Саратовском национальном исследовательском государственном университете имени Н.Г. Чернышевского и «Международный корпоративный комплаенс и этика бизнеса» (юриспруденция) в Высшей школе экономики. В СПбГУ набор на обучение по программе бакалавриата «Прикладная этика» с 2004 по 2012 год велся ежегодно, затем набор осуществлялся в 2014, 2017 и 2019 годах, в 2020 году прием объявлен не будет; по программе магистратуры «Прикладная этика» с 2011 по 2018 год набор велся ежегодно, в 2020 прием объявлен не будет. Также в СПбГУ в 2015, 2017 и 2019 годах состоялся набор на обучение по программе «Практическая философия», больше приема не будет. При этом, набор на программы бакалавриата по прикладной этике по результатам статистических данных за 2014–2019 годы демонстрирует стабильный рост. В текущем учебном году в СПбГУ читается сто шестнадцать этических курсов, семьдесят семь из которых обеспечивается кафедрой этики Института философии. В своем докладе В.Ю. Перов также представил результаты опроса, проведенного среди обучающихся и преподавателей. Один из вопросов был связан с преподаванием прикладной этики онлайн: «Считаете ли Вы для образования студентов в области этики достаточным обучение только по on-line курсам?»; среди обучающихся 50 % респондентов ответили «нет», среди преподавателей 84,4 % ответили «нет». В.Ю. Перов отметил, что существуют около двадцати профессиональных стандартов, предъявляющих ряд этических требований к выпускнику. Из них пять стандартов прямо указывают на существование этического кодекса профессии, а именно стандарты по профессиям: специалист в области медиации (медиатор), актуарий, специалист по закупкам, следователь-криминалист, специалист по конкурентному праву. Таким образом, преподавание прикладной этики

является важной частью полноценного развития современного российского образования.

В ходе обсуждения вопросов преподавания прикладной этики заведующая кафедрой философии религии и религиоведения Института философии профессор **М.М. Шахнович** заметила, что общий курс этики часто воспринимается как исключительно атеистический, что порождает ряд проблем с его преподаванием, особенно в средней школе. М.М. Шахнович предположила, что возможно решением этой проблемы стало бы дробление курса этики на разные направления (корпоративная, этика бизнеса и т.п.), а философские основания этики можно было бы оставить в рамках общего курса философии. Заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова профессор А.В. Разин заметил, что секулярная этика – это по сути и есть научная этика. В.В. Миронов обратил внимание на несуществование определенной субординации дисциплин, согласно которой этика является прежде всего философской дисциплиной. В связи с этим дробление этики в сфере преподавания подорвет смысловое единство этой дисциплины и усложнит студентам усвоение соответствующих компетенций. Директор Института философии СПбГУ профессор С.И. Дудник завершил дискуссию, вспомнив известное понимание философии как триединства истины, добра и красоты, изъятие из этого триединства добра, по его мысли, приводит к утрате целостности философии.

С докладом об особенностях преподавания философии в Белоруссии выступил ассоциированный член президиума, заведующий кафедрой философии и методологии науки Белорусского государственного университета профессор **А.И. Зеленков**. В современной Белоруссии философское образование сконцентрировано в четырех основных секторах: Институт философии Национальной академии наук Белоруссии, факультет философии и социальных наук Белорусского государственного университета, кафедры философии и философских дисциплин государственных вузов республики, негосударственный сектор образования, ориентированный на программы социально-гуманитарного профиля. В стране курсы философии преподаются на уровнях бакалавриата, магистратуры, специалитета и аспирантуры. Студентам непрофильного бакалавриата читается общий курс философии, который закладывает основы философской подготовки и призван обеспечить возможность системного освоения мировой класси-

ческой философской традиции. Студентам непрофильных программ магистратуры и специалитета читается курс «Философия в современном мире». Отличительной особенностью этого курса является его направленность на проблематику и содержательные особенности современной философской мысли. Основная цель этого курса – опираясь на базовые знания по философии, познакомить студентов с наиболее значимыми и актуальными идеями современной философии. В рамках этого курса существует три модификации: «Философская антропология и современная философия культуры» – для студентов гуманитарно-филологического профиля; «Современная социальная философия и философия истории» – для студентов, обучающихся в области социальных наук и исторических дисциплин; «Развитие естествознания и современная аналитическая философия» – для студентов математических и естественнонаучных специальностей. В аспирантуре читается курс «Философия и методология науки», ориентированный на задачи философско-методологического обеспечения научно-профессиональной деятельности аспирантов, на творческое переосмысление ими философской проблематики, имеющей непосредственное отношение к вопросам логики, методологии, социологии науки и образования. В результате реформы образования 2013 года большинство специальностей было решено перевести на четырехлетний цикл обучения в рамках первой ступени высшего образования. Блок социально-гуманитарных дисциплин претерпел кардинальные изменения. Была предложена модульная система преподавания этих дисциплин, в рамках которой достаточно произвольно объединялись экономика и социология, политология и идеология современного белорусского государства, история, этика, эстетика и т.д. Распределение нагрузки по этим модулям выглядит следующим образом: модуль «Философия» (семьдесят шесть ауд. часов) включает сорок два аудиторных часа философии и тридцать четыре часа основ психологии и педагогики; модуль «Экономика» (шестьдесят ауд. часов) – сорок два часа экономической теории и восемнадцать часов социологии; модуль «Политология» (тридцать четыре ауд. часов) – восемнадцать часов политологии и шестнадцать часов «Основы идеологии белорусского государства»; модуль «История» (тридцать четыре ауд. часов) – «История Белоруссии в контексте европейской цивилизации». В 2018 году была проведена оптимизация содержания и структуры цикла социально-гуманитарных

дисциплин в учреждениях высшего образования, в результате которой было увеличено количество аудиторных часов цикла, а также представлена большая вариативность внутри модуля. С 1966 года выпускниками философского отделения Белорусского государственного университета стали более 2200 специалистов, которые сегодня успешно трудятся во многих странах мира, в том числе и в России. Важным направлением в философском образовании Белоруссии может стать подготовка будущих специалистов в области экспертно-аналитической деятельности, что позволит актуализировать практико-ориентированную стратегию современного гуманитарного образования, включающего содержательную и философско-методологическую подготовку специалистов-консультантов, способных осуществлять системный анализ нестандартных социальных ситуаций, а также экологических и социокультурных вызовов в развитии современного общества. А.И. Зеленков также отметил, что важным направлением развития является дифференциация программ обучения на академическую программу, предполагающую подготовку специалистов в области классической и современной философии с целью их дальнейшего обучения на постдипломном уровне и интеграции в профессиональное сообщество, и на программу, ориентированную на студентов, которые не связывают свои профессиональные перспективы с академической деятельностью; их задача – получить хорошее философское образование и расширить свой культурный кругозор. Не менее актуальным направлением в современном философском образовании Белоруссии является и развитие магистерских программ по основным направлениям философского знания.

С докладом «О новом порядке разработки и утверждения федеральных стандартов» выступил заместитель председателя ФУМО по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика и религиоведение» д.филос.н. **А.А. Кротов**.

Согласно новым правилам разработки и утверждения федеральных государственных образовательных стандартов и внесения в них изменений (постановление Правительства Российской Федерации от 12 апреля 2019 года № 434), предусмотрена многоуровневая процедура экспертной оценки федеральных государственных образовательных стандартов. Проекты ФГОС по философии, религиоведению и прикладной этике, разработанные федеральным УМО, проходили экспертизу в текущем, 2019 году,

именно в соответствии с новыми правилами. Министерство науки и высшего образования для обеспечения разработки проектов стандартов и вносимых изменений создает советы по федеральным стандартам. В состав федеральных советов входят представители федеральных органов, органов распорядительной власти субъектов Российской Федерации, образовательных организаций, объединений работодателей, а также общественных организаций. Согласно утвержденным правилам, к разработке проектов стандартов привлекаются «учебно-методические объединения, образовательные и иные организации, представители работодателей, а также органы исполнительной власти и иные заинтересованные лица». Разработка проектов стандартов осуществляется в соответствии с законодательством по контрактной системе в сфере закупок, работ, услуг и прочее. При этом предусматривается, что «проекты стандартов могут быть разработаны в инициативном порядке на безвозмездной основе». Значительную роль в новом порядке утверждения стандартов играют советы по профессиональным квалификациям, которые действуют в рамках работы Национального совета по профессиональным квалификациям (НСПК) при Президенте Российской Федерации. Подготовленные проекты должны быть направлены разработчиками в профильный совет по профессиональным квалификациям, который состоит из представителей работодателей. На сегодняшний день профильных советов по гуманитарным наукам не существует. При отсутствии совета по профессиональным квалификациям проекты стандартов подаются на экспертизу сразу в Национальный совет по профессиональным квалификациям, его задача – согласно заданию Президента – провести экспертизу на предмет соответствия образовательных стандартов принятым Министерством труда профессиональным стандартам. К сентябрю 2019 стандарты, подготовленные представителями федерального УМО по философии, этике и религиоведению, прошли эту важную ступень экспертизы. Далее, согласно новым правилам, необходимо было пройти также общественное обсуждение размещенных в сети интернет проектов и их независимую экспертизу со стороны работодателей и академического сообщества. При этом независимая экспертиза предполагает наличие не менее чем трех заключений. В 2019 году проекты федеральных стандартов по философии, этике и религиоведению проходили экспертизу следующих трех организаций: Института философии РАН, Института философии и права Си-

бирского отделения РАН, Южного федерального университета. Затем, поскольку все полученные отзывы были положительными, проекты стандартов были вынесены на утверждение совета по ФГОС при Министерстве науки и высшего образования, который состоялся 31 октября 2019 года. Чтобы получить статус действующего, стандарт также должен пройти процедуру согласования с Минюстом. Вузовское сообщество должно быть готово к тому, что утвержденные стандарты вступают в действие с момента их публикации. Соответственно, примерные программы, сопряженные с федеральными стандартами, будут загружаться на специальном портале после утверждения ФГОСов.

Новый порядок предполагает возможность ежегодной коррекции стандартов. Она связана с утверждаемыми Министерством труда и социальной защиты Российской Федерации профессиональными стандартами. Разработчики обязаны в течение месяца провести анализ новых профстандартов, в случае если они относятся к курируемой ими предметной области. Этот анализ должен содержать сравнение профессиональных компетенций образовательных стандартов с требованиями профессиональных стандартов. В случае несоответствия между ними требуется доработка образовательных стандартов либо разработка проектов новых стандартов. При этом разработчики взаимодействуют с советом по профессиональным квалификациям, объединениями работодателей либо отдельными работодателями. Министерство науки и высшего образования обеспечивает рассмотрение представленных проектов стандартов профессионального образования в течение года со дня утверждения соответствующих профессиональных стандартов. В обязательном порядке дополняется приложение к стандарту, содержащее перечень сопряженных с ним профессиональных стандартов. Все изменения, которые вносятся во ФГОС, должны найти отражение в учебных планах высших учебных заведений.

В ходе обсуждения нового порядка утверждения ФГОС профессор МПГУ *И.Н. Грифцова* сформулировала вопрос о возможности появления в ближайшем будущем профессионального стандарта по философии. В ходе обсуждения было отмечено, что специфика современной ситуации в гуманитарной сфере такова: появление профессиональных стандартов по истории, филологии, философии в обозримой перспективе маловероятно, поскольку отсутствуют заинтересованные в них частные компании или

государственные структуры, не находящиеся в подчинении Министерства науки и высшего образования.

В соответствии с поручениями Президента РФ и Правительства РФ из Министерства в сентябре 2019 года пришел запрос представить предложения относительно формулировок, предлагаемых для включения четырех новых универсальных компетенций в федеральные государственные образовательные стандарты. В первоначальном варианте были представлены следующие формулировки универсальных компетенций: 1) способность создавать и поддерживать в повседневной жизни и профессиональной деятельности безопасные условия жизнедеятельности для сохранения природной среды, обеспечения устойчивого развития общества, в том числе при угрозе и возникновении чрезвычайных ситуаций и военных конфликтов; 2) способность формировать нетерпимое отношение к коррупционному поведению; 3) способность принимать обоснованные экономические решения в различных областях жизнедеятельности; 4) способность использовать базовые дефектологические знания в социальной и профессиональной сфере. В результате обсуждения рабочей группой УМО было отмечено письмом в Министерство: формулировки всех предложенных компетенций задают требования или фактически невыполнимые, или не поддающиеся проверке. Отдельный выпускник сам по себе не способен «создавать... безопасные условия жизнедеятельности», прежде всего потому, что для этой задачи нужна социальная система, а не индивидуум. Антикоррупционная компетенция не поддается проверке на вузовском уровне, в нынешнем ее виде она может быть подтверждена только всей трудовой жизнью человека. Федеральное УМО 47.00.00 направляло предложения в Министерство по другой ее формулировке и считает, что ее следует включать не на уровне универсальных, а профессиональных компетенций внутри примерных программ. Сложно выполнить и требования по экономической компетенции, обычный выпускник вуза не в состоянии быть экономически эффективным «в различных областях жизнедеятельности», здесь необходимо сужение компетенции и ее уточнение. «Дефектологическая» компетенция сформулирована довольно абстрактно, и говорить о ее введении прежде появления и обсуждения официальной программы дефектологического модуля нецелесообразно. Видимо, заявленные компетенции, связанные с упомянутыми четырьмя областями во

ФГОС должны учитываться в учебном процессе, но необходимо дать их точные и продуманные формулировки.

В ноябре из департамента государственной политики государственной политики в сфере высшего образования во все УМО пришел запрос относительно реализации в федеральных стандартах программы научно-технического развития страны. На заседании была высказана мысль о том, что философское образование, направленное на формирование мышления, способного к широким обобщениям, позволяет выпускникам смотреть на основные проблемы современного этапа глобального развития с учетом взаимодействия человека и природы, человека и технологий, социальных институтов. Для решения названных проблем выпускник способен применять современные методы философского познания, способствуя эффективному ответу российского общества на большие вызовы нашей эпохи.

ОГЛАВЛЕНИЯ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ» ЗА 2020 г. № 1–11

ФН № 1

ВОЙНА И МИРЪ

- В.К. БЕЛОЗЁРОВ, Б.Н. КАШНИКОВ, А.Д. КУМАНЬКОВ, Х.Э. МАРИНОСЯН, А.В. СОЛОВЬЕВ* Введение в раздел 7
- ДЖ. ТОМАС (Лондон, Великобритания)* Приветственное слово президента Международного общества военной этики в Европе (EuroISME) 13
- **Философия войны**
- А.В. СОЛОВЬЕВ* Философия войны: единство в многообразии 20
- В.К. БЕЛОЗЁРОВ* Клаузевиц, война и обретение смыслов: опыт философской рефлексии Раймона Арона 40
- Б.Н. КАШНИКОВ* Гуманитарный терроризм как высшая и последняя стадия асимметричной войны 66
- А.Д. КУМАНЬКОВ* Кантианский проект вечного мира в контексте современных этико-политических концепций войны 85

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

- **Философия науки**
- S.T. ZOLYAN (Yerevan, Armenia)* Does a Ribosome Really Read? On the Cognitive Roots and Heuristic Value of Linguistic Metaphors in Molecular Genetics. Part 1
- {С.Т. ЗОЛЯН (Ереван, Армения)}* Может ли рибосома «читать»? О когнитивной основе и эвристической значимости лингвистических метафор в молекулярной генетике. Часть 1} 101
- **Философия сознания**
- А.В. КУЗНЕЦОВ* Критика телеофункционалистского решения проблемы ментальной каузальности Д.Б. Волкова 116

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Приглашение к размышлению**
- А.И. СЕЛИВАНОВ* Мировая война и общество (рецензия на книгу В.К. Белозёрова, И.С. Даниленко, А.И. Емельянова, А.Я. Касюка и А.В.Соловьёва «Социум. Государственная стратегия. Война: политико-стратегические уроки Первой мировой войны») 136
- **Поздравления**

Поздравляем с юбилеем!

- В.Н. ШЕВЧЕНКО, Д.И. ДУБРОВСКИЙ, И.Н. СИЗЕМСКАЯ, Л.А. БЕЛЯЕВА, Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ, Х.Э. МАРИНОСЯН*
- Авроре Александровне Пружининой – 75 лет! 153

ФН № 2

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

- **Вызовы современности**
- Р.И. СОКОЛОВА* Цивилизационный подход и необходимость его дополнения в новых исторических условиях 7
- В.И. СПИРИДОНОВА* Оппозиция «цивилизация – варварство», ее истоки и эволюция 27

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ Философия науки

- S.T. ZOLYAN (Yerevan, Armenia)* Does a Ribosome Really Read? On the Cognitive Roots and Heuristic Value of Linguistic Metaphors in Molecular Genetics. Part 2
 {*С.Т. ЗОЛЯН (Ереван, Армения)* Может ли рибосома «читать»? О когнитивной основе и эвристической значимости лингвистических метафор в молекулярной генетике. Часть 2} 46
- И.А. КАРПЕНКО* Проблема влияния возможных миров на характер их восприятия в условиях различающихся фундаментальных физических принципов 63

■ Цифровой мир. Реалии и ожидания

- Е.А. ГРЕБЕНЩИКОВА, П.Д. ТИЩЕНКО* Оцифрованное будущее медицины: вызовы для биоэтики 83
- Е.В. ВВЕДЕНСКАЯ* Этические проблемы цифровизации и роботизации в медицине 104
- Е.А. ЯРОСЛАВЦЕВА* Статус ума и интеллекта в современной цифровой среде 123

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы

- Д.И. ДУБРОВСКИЙ, И.Ю. БУЛОВ* Сознание. Проблемы и перспективы междисциплинарных исследований.
Круглый стол в МГУ им. М.В. Ломоносова 144

ФН № 3

ФИЛОСОФИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

■ Философия и литература

- И.Н. СИЗЕМСКАЯ* Философские измерения художественного творчества 7
- С.А. НИКОЛЬСКИЙ* Художественная философия.
 О методологии исследования 24
- Ю.С. МОРКИНА* Лирика и экзистенция в научном и поэтическом познании 56

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ.

ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

■ Проза как философия: Андрей Платонов

- С.С. НЕРЕТИНА* Утопия как свободомыслие у Платонова 75
- I.I. MYURBERG* The Modernity of Andrei Platonov: On the Understanding of the Writer's Essential Ideas
 {*И.И. МЮРБЕРГ* Современность Андрея Платонова: наброски к осмыслению предмета творчества писателя} 95

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИКИ

■ Экономика и социум. Базовый доход

- А.В. ПАВЛОВ* Социально-философские перспективы безусловного базового дохода 105
- Н.Б. АФАНАСОВ* Безусловный базовый доход и будущее труда 118
- А.А. ПИСАРЕВ* Всеобщий базовый доход как способ перераспределения опыта между индивидами и группами 131
- Г.Ю. КАНАРШ* Социальное государство как практика компромисса: модели государства благосостояния в Европе 142

ФН № 4

**ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

■ **Вызовы современности**

Ж.Т. ТОЩЕНКО Травматическое состояние общества как третья модальность развития 7

В.С. ЛЕВИЦКИЙ (Киев, Украина) Модерн в контексте дискурса о секуляризации 25

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ **Философия сознания**

M.D. MIROSNICHENKO “None’s Reflex”: Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation

{*М.Д. МИРОШНИЧЕНКО* «Ничей рефлекс»: энактивизм и обсервационная философия о сознании и наблюдении} 46

И.А. ШНУРЕНКО «Темная онтология» в историческом контексте «отрицания сознания» 64

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

■ **Историко-философский экскурс**

Н.В. ЗУДИЛИНА (Симферополь) О четырех причинах существования «платоновских» и «аристотелевских» смыслов понятия «виртуальный» 84

Н.С. ГЛАЗКОВ Воображение и фантазия в консервативном дискурсе: особенности перевода 99

М.М. КУЗНЕЦОВА Значение понятия «духовная энергия» в философии Уильяма Джеймса и Анри Бергсона 115

М.Б. МИТЛЯНСКАЯ «Черные тетради» Мартина Хайдеггера: бытийная история и метаполитика 132

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Приглашение к размышлению**

В.В. КРИВОШЕЕВ (Калининград) Рецензия на книгу Ж.Т. Тощенко «Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического анализа)» 152

ФН № 5

**БУДУЩЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

■ **Новый технологический уклад:**

социокультурные основания
В.В. ИВАНОВ Контуры нового мирового уклада 7

Г.Г. МАЛИНЕЦКИЙ Философия и идеология будущего в контексте современной науки 28

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ.
ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

■ **Проза как философия: Андрей Платонов**

G.L. TULCHINSKII (Saint Petersburg) Digitalization and the Anthropodicy Problem in Andrei Platonov’s Works

{*Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)* Цифровизация и проблема антроподицей: читая Андрея Платонова} 53

Н.Б. АФАНАСОВ Читать Андрея Платонова: диалектика философских смыслов в повести «Котлован» 67

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

■ Историко-философский экскурс

- И.И. ЕВЛАМПИЕВ (Санкт-Петербург), В.Н СМЕРНОВ (Санкт-Петербург)*
«Синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф. Достоевского
и его истоки в немецкой романтической натурфилософии 87
- В.К. ЧЕРНУСЬ* «Онтологизация сознания» как апологетика культуры
в философии С.Л. Франка 107
- С.М. КЛИМОВА* Философия сознания и осознание философии в интерьере
советской эпохи 126

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы

- Е.П. АРИСТОВА* Размышления о Платонове: обзор XVI конференции
Института философии РАН «Проблемы российского самосознания:
“народ жить может, но ему нельзя”. К 120-летию со дня рождения
Андрея Платонова» 149

ФН № 6

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ *Посвящается 150-летию со дня рождения Ивана Алексеевича Бунина*

■ Проза как философия: Иван Бунин

- ОТ РЕДАКЦИИ* Введение в рубрику 7
- О.Т. ЕРМИШИН* Творчество И.А. Бунина: философские интерпретации 10
- В.В. ВАРВА* От удивления к ужасу: И.А. Бунин в поисках философского языка 25
- Т.В. МАРЧЕНКО* И.А. Бунин и Ф.М. Достоевский: из размышлений
над поэтикой 49
- А.А. ДОРОНИНА* «Перелом эпох» в литературно-философском осмыслении
И.А. Бунина и Вяч. Иванова 65
- Ю.В. КЛЕПИКОВА* Иван Бунин и Георгий Федотов: дискурс о революции
1917 года в философской и художественной мысли Серебряного века 82
- П.С. ВОЛКОВА (Краснодар), Л.П. КАЗАНЦЕВА (Астрахань)* Творчество
Ивана Бунина в пространстве кинематографа: интерпретация
и реинтерпретация 96

■ Философское краеведение

- А.А. КАРА-МУРЗА* Остров Капри Ивана Бунина 110
- В.Л. ШАРОВА* Философское осмысление пространства в прозе И.А. Бунина 133

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы

- И.А. БИРИЧ, О.Д. МАСЛОБОЕВА (Санкт-Петербург),
Р.А. ТУКАЕВА (Санкт-Петербург)* «Творчество как национальная стихия:
общее и особенное в современном социокультурном пространстве»
V Международная научная конференция 146

ФН № 7

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ *Посвящается 130-летию со дня рождения Бориса Леонидовича Пастернака*

■ Поэзия и проза как философия: Борис Пастернак	
ОТ РЕДАКЦИИ Введение в рубрику	7
И.Н. СИЗЕМСКАЯ Борис Пастернак: «Во всем мне хочется дойти до самой сути»	9
О.А. ЖУКОВА Философский модус русской литературы: творческий опыт Бориса Пастернака	21
С.С. НЕРЕТИНА О жизни и смерти («Охранная грамота» Пастернака)	39
В.Н. ПОРУС На сретении символа и реальности (еще раз о «Докторе Живаго»)	60
Е.П. АРИСТОВА Преодоление неизбежности: интерпретация истории и искусства в романе «Доктор Живаго»	81
■ Философское краеведение	
А.А. КАРА-МУРЗА Венеция Леонида Пастернака (1904)	96
ВРЕМЕНА И СУДЬБЫ	
■ Памяти философа	
<i>К 100-летию со дня рождения Феохария Харлампиевича Кессиди</i>	
В.В. СТАРОВОЙТОВ Академик Ф.Х. Кессиди – Учитель и Философ	109
G.V. DRACH (Rostov-on-Don) Theocharis Kessidis: Discovery of Man and Formation of Greek Philosophy	114
{Г.В. ДРАЧ (Ростов-на-Дону) Ф.Х. Кессиди: открытие человека и становление греческой философии}	
В.В. СТАРОВОЙТОВ Методологические аспекты проблемы личности в период греческой классики	129
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
■ Приглашение к размышлению	
Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург) Возрастающий Логос лотмановского наследия (рецензия на книгу: С.Т. Золян. Юрий Лотман: О смысле, тексте, истории. Темы и вариации. – М.: Издательский дом ЯСК, 2020)	150
ФН №8	
ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	
■ Аналитическая философская традиция	
А.Л. НИКИФОРОВ Является ли «аналитическая философия» философией?	7
Т.Д. СОКОЛОВА К истории конфликта аналитической и континентальной философий: случай эпистемологии во Франции	22
П.С. КУСЛИЙ Формальная семантика и структура смысла	34
Л.А. ТУХВАТУЛИНА Аналитическая традиция в праве: через анализ языка – к реконструкции социального порядка	47
■ Философия науки	
Л.А. МАРКОВА Наука у Вебера в контексте современного мышления	56
■ Современная политическая экономия в контексте социальной философии	
С.В. ШАЧИН Ноономика. Опыт творческого развития идей С.Д. Бодрунова	72
■ Из истории западной философии	
A.V. KARABYKOV (Simferopol) Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic Language in the Chemical Philosophy of the 16 th –17 th Centuries	
{А.В. КАРАБЫКОВ (Симферополь) Эволюция учения о сигнатурах вещей и языке Адама в “химической” философии XVI–XVII веков}	91

■ **Феномен универсальности в морали**

К.Е. ТРОИЦКИЙ Мораль, универсальность и философское понятие закона: критика Георгом Зиммелем всеобщего нравственного закона Иммануила Канта и идея индивидуального закона 106

■ **Отечественная философия. Историко-философский экскурс**

О.А. УСТИНОВ Развитие религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии 1985–1991 годов: историко-философский анализ 126

К.А. МАРТЕМЬЯНОВ Н.А. Бердяев и М. Шелер: философско-антропологические подходы к проблеме теодицеи 143

ФН №9

**ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.
ИДЕИ, КОНЦЕПЦИИ, ПАРАДИГМЫ**

■ **Общественное сознание в динамике современности**

С. RÉVEILLARD (Paris, France) The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques Ellul
{К. РЕВЕЙЯР (Париж, Франция)} Объяснение современного мира в философии Жака Эллуля 7

ДЖ.Э. БАРАШ (Амьен, Франция) Анализ понятий памяти и истории в контексте идеи времени: интерпретация концепции коллективной памяти в полемике с теорией Райнхарта Козеллека 18

■ **Из истории философских и социально-политических учений**

А.А. КРОТОВ К характеристике философии истории периода Реставрации: Пьер Симон Балланш 35

Ж.-Б. НОЭ (Париж, Франция) Колониальный вопрос до колонизации. Философские и экономические размышления о Июльской монархии 53

Ф. ПИШО-БРАВАР (Брест, Франция) Политические идеи графа де Шамбора 70

О.А. ВИНОГРАДОВА Рецепция Огюстом Контом идеи прогресса человеческого разума Николая де Кондорсе 90

Т. СИРЕ (Страсбург, Франция) Правый анархизм – левая философская концепция 115

■ **Образовательный поворот**

М. КАСТИЙО (Париж, Франция) Парадоксы событий 1968 года в интерпретации ученицы Поля Рикера 134

О.И. МАЧУЛЬСКАЯ Концепция реформы университетского образования Поля Рикера 146

ФН №10

ФИЛОСОФИЯ СОЛИДАРНОСТИ:

ГУМАНИТАРНАЯ СУЩНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

■ **Философия в современной Беларуси: национальный контекст**

А.А. ЛАЗАРЕВИЧ (Минск, Беларусь) Философия в Беларуси: исторические особенности – современные тенденции – национальный контекст 7

А.Н. ДАНИЛОВ (Минск, Беларусь) Жизненные смыслы и ценностные приоритеты постсоветского общества в Республике Беларусь 25

А.И. ЗЕЛЕНКОВ (Минск, Беларусь) Философия как образовательный проект: транскрипции белорусского опыта 38

■ **Историко-философский экскурс**

Т.Г. РУМЯНЦЕВА (Минск, Беларусь) «Феноменология духа» Г. Гегеля: стилистический и терминологический анализ 59

<i>И.Н. СИДОРЕНКО (Минск, Беларусь)</i> Нигилистическое мышление как своеволие разума и сценарии его преодоления	74
<i>А.А. ЛЕГЧИЛИН (Минск, Беларусь), А.Ю. ДУДЧИК (Минск, Беларусь)</i> Трансфер европейских идей в философской культуре Беларуси	88
■ Социум. В поисках новых измерений	
<i>Е.М. БАБОСОВ (Минск, Беларусь)</i> Информационная революция в цифровизирующемся обществе	103
<i>М.А. МОЖЕЙКО (Минск, Беларусь)</i> Образование в контексте европейской культуры: рационализм, прагматизм и контуры этики будущего	108
■ Историческая память: преемственность, традиции, ценности	
<i>I.S. SULZHYTSKI (Grodno, Belarus), M.L. MYSLIVETS (Grodno, Belarus)</i> Integrative Aspects of Collective Memory	
<i>{И.С. СУЛЬЖИЦКИЙ (Гродно, Беларусь), Н.Л. МЫСЛИВЕЦ (Гродно, Беларусь)}</i> Интеграционное измерение коллективной памяти	124
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
■ Приглашение к размышлению	
<i>А.П. ЛИМАРЕНКО (Минск, Беларусь)</i> Рецензия на книгу: Академик В.С. Степин. Тайна долгого пути... – Минск: Институт философии НАН Беларуси; Беларуская навука, 2019.	140
<i>А.Н. ДАНИЛОВ (Минск, Беларусь)</i> Проблемное поле философии Владислава Александровича Лекторского (рецензия на книгу: В.А. Лекторский. Человек и культура. Избранные статьи. – СПб.: СПбГУП, 2018)	146
■ Конференции, семинары, круглые столы	
<i>Ю.Ф. НИКИТИНА (Минск, Беларусь)</i> Сотрудничество, нацеленное в будущее (обзор белорусско-российской научно-практической конференции «Проектирование будущего и горизонты цифровой реальности»)	154

ФН № 11

ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ

■ Теория справедливой войны. Этические аспекты	
<i>ДЖ. ТОМАС (Лондон, Великобритания)</i> Доктрина справедливой войны: реликт прошлого или актуальность?	7
<i>Й. БАБИЧ (Белград, Сербия)</i> Православное христианство и война	39
<i>А.Д. КУМАНЬКОВ</i> Моральное обоснование гуманитарной интервенции в современной теории справедливой войны	58
■ Философия и политология войны	
<i>В.К. БЕЛОЗЁРОВ</i> Политология войны в системе научного знания	74
<i>А.А. СКВОРЦОВ</i> Философия войны в России: основные особенности	91
<i>С.А. КУЧЕРЕНКО</i> Понятие войны в политическом реализме	104
■ Этические проблемы современной войны	
<i>M. DEWYN (Brussels, Belgium)</i> Risk Distribution between UN Peacekeepers and Local Civilians: An Ethical Analysis	
<i>{М. ДЕВЕЙН (Брюссель, Бельгия)}</i> Распределение рисков среди миротворцов ООН и гражданским населением: этический анализ	128
<i>B. VISEKRUNA (Belgrade, Serbia), D. STANAR (Belgrade, Serbia)</i> Military Ethics Education and the Changing Nature of Warfare	
<i>{Б. ВИШЕКРУНА (Белград, Сербия), Д. СТАНАР (Белград, Сербия)}</i> Образование в сфере военной этики и изменение характера войн	145

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Рецензии, аннотации и отзывы	
<i>А.А. СКВОРЦОВ</i> Отзыв о книге: А.Ю. Коробов-Латынцев. Философ и война. О русской военной философии	158

RJPhS No. 1

THE FUTURE OF RUSSIA.

A STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **Globalization and National Consciousness**

WAR AND WORLD

V.K. BELOZEROV, B.N. KASHNIKOV, A.D. KUMANKOV, K.H.E. MARINOSYAN,
A.V. SOLOVIEV Section Introduction 7

J. THOMAS (London, UK) Welcome Address by the President of EuroISME 13

■ **Philosophy of War**

A.V. SOLOVIEV The Philosophy of War: Unity in Diversity 20

V.K. BELOZEROV Clausewitz, War, and Meaning Formation: Raymond Aron's
Experience of Philosophical Reflection 40

B.N. KASHNIKOV Humanitarian Terrorism as a Higher and Last Stage
of Asymmetric War 66

A.D. KUMANKOV Kantian Project of Perpetual Peace in the Context
of Modern Ethical and Political Concepts of War 85

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophy of Science**

S.T. ZOLYAN (Yerevan, Armenia) Does a Ribosome Really Read?
On the Cognitive Roots and Heuristic Value of Linguistic Metaphors in Molecular
Genetics. Part I 101

■ **Philosophy of Mind**

A.V. KUZNETSOV Criticism of D.B. Volkov's Teleofunctional Solution
to the Problem of Mental Causation 116

SCIENTIFIC LIFE

■ **Invitation to Reflection**

A.I. SELIVANOV World War and Society (Book Review: Belozеров V.K.,
Danilenko I.S., Emelyanov A.I., Kasyuk A.Y., & Soloviev A.V. *Society.*
National Strategy. War: Political and Strategic Lessons of the First World War.
Moscow: Neolit; CIS Institute of Security Problems, 2019) 136

■ **Our Congratulations**

Congratulations on the Birthday Anniversary!

V.N. SHEVCHENKO, D.I. DUBROVSKY, I.N. SIZEMSKAYA, L.A. BELYAEVA,
G.L. TULCHINKSII, K.H.E. MARINOSYAN, Aurora A. Pruzhinina:
75th Anniversary of the Birth! 153

RJPhS No. 2

THE REALITY AND THE PROSPECTS OF CIVILIZATION.

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **Challenges of the Present**

R.I. SOKOLOVA Civilizational Approach and the Need of Its Revision
under the New Historical Conditions 7

<i>V.I. SPIRIDONOVA</i> The Dichotomy of Civilization and Barbarism: Its Origins and Evolution	27
---	----

COGNITIVE SPACE

■ Philosophy of Science

<i>S.T. ZOLYAN</i> (<i>Yerevan, Armenia</i>) Does a Ribosome Really Read? On the Cognitive Roots and Heuristic Value of Linguistic Metaphors in Molecular Genetics. Part 2	46
--	----

<i>I.A. KARPENKO</i> The Problem of the Influence of Possible Worlds on the Nature of Their Perception under the Conditions of Various Fundamental Physical Principles	63
--	----

■ Digital World: Reality and Expectations

<i>E.G. GREBENSHCHIKOVA, P.D. TISHCHENKO</i> Digitized Future of Medicine: Challenges for Bioethics	83
--	----

<i>E.V. VVEDENSKAYA</i> Ethical Problems of Digitization and Robotization in Medicine	104
--	-----

<i>E.A. YAROSLAVTSEVA</i> The Status of Mind and Intellect in Digital Environment	123
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables

<i>D.I. DUBROVSKY, I.Y. BULOV</i> Consciousness: Problems and Prospects of Interdisciplinary Studies. <i>Round Table at the Lomonosov Moscow State University</i>	144
--	-----

RJPhS No. 3

PHILOSOPHY OF ARTISTIC CREATION

■ Philosophy and Literature

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i> Philosophical Dimensions of Literary Creativity	7
--	---

<i>S.A. NICKOLSKY</i> The Artistic Philosophy. On the Methodology of Research of Artistic Philosophy	24
---	----

<i>J.S. MORKINA</i> Lyrics and Existence in Scientific and Poetic Knowledge	56
--	----

INTELLECTUAL HERITAGE.

THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN LITERATURE

■ Prose as Philosophy: Andrei Platonov

<i>S.S. NERETINA</i> Platonov's Utopia as Freethinking	75
--	----

<i>I.I. MYURBERG</i> The Modernity of Andrei Platonov: On the Understanding of the Writer's Essential Ideas	95
--	----

SOCIAL AND CULTURAL DIMENSIONS

OF MODERN ECONOMY

■ Economy and Society. Basic Income

<i>A.V. PAVLOV</i> Social-Philosophical Perspectives of Unconditional Basic	105
---	-----

<i>N.B. AFANASOV</i> Unconditional Basic Income and the Future of Labor	118
---	-----

<i>A.A. PISAREV</i> Universal Basic Income as a Way of Redistribution of Experience between Individuals and Groups	131
---	-----

<i>G.Y. KANARSH</i> The Welfare State as a Practice of Compromise: European Models	142
---	-----

**THE REALITY AND THE PROSPECTS
OF CIVILIZATION.**

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **Challenges of the Present**

- ZH.T. TOSHCHENKO* The Trauma Society as the Third Modality
of Social Development 7
- V.S. LEVYTSKYI* (*Kyiv, Ukraine*) Modernity in the Context of the Discourse
on Secularization 25

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophy of Mind**

- M.D. MIROSNICHENKO* “None’s Reflex”: Enactivism and Observational
Philosophy on Consciousness and Observation 46
- I.A. SHNURENKO* “Dark Ontology” in the Historical Context
of the Denial of Consciousness 64

FOREIGN PHILOSOPHY: A MODERN VIEW

■ **Historical and Philosophical Excursion**

- N.V. ZUDILINA* (*Simferopol*) On Four Causes of the Existence of the “Platonic” and
“Aristotelian” Meanings of “Virtual” 84
- N.S. GLAZKOV* Imagination and Fancy in Conservative Discourse: The Issues
of Translation 99
- M.M. KUZNETSOVA* The Meaning of the Concept of “Spiritual Energy”
in the Philosophy of William James and Henry Bergson 115
- M.B. MITLYANSKAYA* Martin Heidegger’s Black Notebooks: Existential History
and Metapolitics 132

SCIENTIFIC LIFE

■ **Invitation to Reflection**

- V.V. KRIVOSHEEV* (*Kaliningrad*) Book Review: Toshchenko Zh.T. *Trauma Society:
Between Evolution and Revolution (The Experience of Theoretical
and Empirical Analysis)* 152

THE FUTURE OF THE CIVILIZATION.

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **New Technological Order: Social and Cultural Foundations**

- V.V. IVANOV* Outlines of a New World Order 7
- G.G. MALINETSKIY* Philosophy and Ideology of the Future in the Context
of Modern Science 28

INTELLECTUAL HERITAGE.

THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN LITERATURE

■ **Prose as Philosophy: Andrei Platonov**

- G.L. TULCHINSKII* (*Saint Petersburg*) Digitalization and the Anthropodicy
Problem in Andrei Platonov’s Works 53
- N.B. AFANASOV* Reading Andrei Platonov: The Dialectics of Philosophical
Meanings in *The Foundation Pit* 67

RUSSIAN PHILOSOPHY IN HISTORICAL DYNAMICS

■ Historical and Philosophical Excursion

<i>I.I. EVLAMPIEV (Saint Petersburg), V.N. SMIRNOV (Saint Petersburg)</i>	
The “Synthetic” Image of Jesus Christ in F.M. Dostoevsky’s Works and Its Origins in German Romantic Natural Philosophy	87
<i>V. K. CHERNUS</i> The “Ontologization of Consciousness” as an Apology of Culture in S.L. Frank’s Philosophy	107
<i>S.M. KLIMOVA</i> Philosophy of Mind and Awareness of Philosophy in the Interior of the Soviet Age	126

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables

<i>E.P. ARISTOVA</i> Reflections on Platonov: The Summary of the RAS Institute of Philosophy’s XVI Conference “Problems of Russian Self-Consciousness: ‘People Can Live, but It Is Forbidden,’ Dedicated to the 120 th Birth Anniversary of Andrei Platonov”	149
---	-----

RJPhS No. 6

INTELLECTUAL HERITAGE.

THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN LITERATURE

On the 150th Anniversary of the Birth of Ivan A. Bunin

■ Prose as Philosophy: Ivan Bunin

<i>EDITORIAL</i> Section Introduction	7
<i>O.T. ERMISHIN</i> The Works of I.A. Bunin: Philosophical Interpretations	10
<i>V.V. VARAVA</i> From Surprise to Horror: I.A. Bunin in Search of a Philosophical Language	25
<i>T.V. MARCHENKO</i> I.A. Bunin and F.M. Dostoevsky: Some Reflections on Poetics	49
<i>A.A. DORONINA</i> The Theme of the Change of Times in Ivan Bunin and Vyacheslav Ivanov’s Literary and Philosophical Interpretation	65
<i>J.V. KLEPIKOVA</i> Ivan Bunin and George Fedotov: A Discourse on the 1917 Revolution in Philosophical and Literary Thought of the Silver Age	82
<i>P.S. VOLKOVA (Krasnodar), L.P. KAZANTSEVA (Astrakhan)</i> The Strategies of Adaptation of Ivan Bunin in the Cinema: Interpretation and Reinterpretation	96

■ Philosophical Area Studies

<i>A.A. KARA-MURZA</i> Ivan Bunin’s Capri Island	110
<i>V.L. SHAROVA</i> Philosophical Comprehension of Space in the Prose of Ivan Bunin	133

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables

<i>I.A. BIRICH, O.D. MASLOBOEVA (Saint Petersburg), R.A. TUKAEVA (Saint Petersburg)</i> “Creativity as the National Element: The General and the Special in the Modern Socio-Cultural Space”	
V International Scientific Conference	146

RJPhS No. 7

INTELLECTUAL HERITAGE.

THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN LITERATURE

On to the 130th Anniversary of the Birth of Boris L. Pasternak

■ Poetry and Prose as Philosophy: Boris Pasternak

<i>EDITORIAL</i> Section Introduction	7
---------------------------------------	---

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i> Boris Pasternak: “In Everything I Want to Get to the Very Essence”	9
<i>O.A. ZHUKOVA</i> The Philosophical Modus of Russian Literature: Boris Pasternak’s Creative Experience	21
<i>S.S. NERETINA</i> On Life and Death (Pasternak’s <i>Safe Conduct</i>)	39
<i>V.N. PORUS</i> On the Candlemas of the Symbol and the Reality (Once Again on <i>Doctor Zhivago</i>)	60
<i>E.P. ARISTOVA</i> Overcoming the Inevitability: An Interpretation of History and Art in <i>Doctor Zhivago</i>	81
■ Philosophical Area Studies	
<i>A.A. KARA-MURZA</i> Leonid Pasternak’s Venice (1904)	96
TIMES AND DESTINIES	
■ In Memory of Philosopher	
<i>On to the 100th Anniversary of the Birth of Theodor Ch. Kessidis</i>	
<i>V.V. STAROVOYTOV</i> Academician Th.Ch. Kessidis: Teacher and Philosopher	109
<i>G.V. DRACH</i> Theodor Ch. Kessidis: Discovery of Man and Formation of Greek Philosophy	114
<i>V.V. STAROVOYTOV</i> Methodological Aspects of the Problem of Personality in the Period of Greek Classics	129
SCIENTIFIC LIFE	
■ Invitation to Reflection	
<i>G.L. TULCHINSKII</i> (<i>Saint Petersburg</i>) The Increasing Logos of Lotman’s Legacy (Book review: S.T. Zolyan. <i>Yury Lotman: On Meaning, Text, History. Themes and Variations</i> . Moscow: LRC Publishers, 2020).	150
RJPhS No. 8	
PANORAMA OF WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT	
■ Analytic Philosophical Tradition	
<i>A.L. NIKIFOROV</i> Is “Analytic Philosophy” a Philosophy?	7
<i>T.D. SOKOLOVA</i> On the History of the Divide between Analytic and Continental Philosophies: The Case of Epistemology in France	22
<i>P.S. KUSLIY</i> Formal Semantics and the Structure of Meaning	34
<i>L.A. TUKHVATULINA</i> Analytic Tradition in Law: Through the Analysis of Language to the Reconstruction of Social Order	47
■ Philosophy of Science	
<i>L.A. MARKOVA</i> Max Weber on Science, in the Context of our Days Thinking	56
■ Modern Political Economy in the Context of Social Philosophy	
<i>S.V. SHACHIN</i> Noonomics. Experience of Creative Continuation of S.D. Bodrunov’s Ideas	72
■ From the History of Western Philosophy	
<i>A.V. KARABYKOV</i> (<i>Simferopol</i>) Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic Language in the Chemical Philosophy of the 16 th –17 th Centuries	91
■ The Phenomenon of Universality in Morality	
<i>K.E. TROITSKIY</i> Georg Simmel and the Idea of Moral Law	106

■ **Russian Philosophy. Historical and Philosophical Excursion**

<i>O.A. USTINOV</i> The Development of Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Soviet Philosophy in 1985–1991: A Historical and Philosophical Analysis	126
<i>K.A. MARTEMIANOV</i> <i>N.A. Berdyaev</i> and <i>M. Scheler</i> : Philosophical and Anthropological Approaches to the Problem of Theodicy	143

RJPhS No. 9

**HUMANITARIAN AND SOCIAL KNOWLEDGE.
IDEAS, CONCEPTIONS, PARADIGMS**

■ **Social Consciousness in the Dynamics of Modernity**

<i>C. RÉVEILLARD</i> (<i>Paris, France</i>) The Elucidation of the Modern World in the Thought of Jacques Ellul	7
<i>J.A. BARASH</i> (<i>Amiens, France</i>) The Temporal Articulations of Memory and of History: An Interpretation of Collective Memory in Debate with the Work of Reinhart Koselleck	18

■ **From the History of Philosophical and Sociopolitical Doctrines**

<i>A.A. KROTOV</i> On the French Philosophy of History of the Restoration Period: Pierre-Simon Ballanche	35
<i>J.-B. NOÉ</i> (<i>Angers, France</i>) The Colonial Question before Colonization: Philosophical and Economic Reflections on the July Monarchy	53
<i>P. PICHOT-BRAVARD</i> (<i>Brest, France</i>) The Comte de Chambord's Political Ideas	70
<i>O.A. VINOGRADOVA</i> Auguste Comte's Reception of Nicolas de Condorcet's Idea of the Progress of the Human Mind	90
<i>T. SIRET</i> (<i>Strasbourg, France</i>) Right-Wing Anarchism: A Philosophical Left-Wing Concept	115

■ **Educational Turn**

<i>M. CASTILLO</i> (<i>Paris, France</i>) Paradoxes of the 1968 Events in the Interpretation of Paul Ricœur's Student	134
<i>O.I. MACHULSKAYA</i> Paul Ricœur's Conception of the Reform of University Education	146

RJPhS No. 10

**PHILOSOPHY OF SOLIDARITY:
HUMANITARIAN NATURE OF MODERN BELARUS**

■ **Philosophy in Modern Belarus: National Context**

<i>A.A. LAZAREVICH</i> (<i>Minsk, Belarus</i>) Philosophy in Belarus: Historical Specificity – Modern Trends – National Context	7
<i>A.N. DANILOV</i> (<i>Minsk, Belarus</i>) The Meanings of Life and Value Priorities of the Post-Soviet Society in the Republic of Belarus	25
<i>A.I. ZELENKOV</i> (<i>Minsk, Belarus</i>) Philosophy as an Educational Project: Transcribing the Belarusian Experience	38

■ **Historical and Philosophical Excursion**

<i>T.G. RUMYANTSEVA</i> (<i>Minsk, Belarus</i>) Hegel's <i>The Phenomenology of Spirit</i> : Stylistic and Terminological Analysis	59
--	----

<i>I.N. SIDORENKO (Minsk, Belarus)</i> Nihilistic Thinking as the Self-Will of the Mind and the Projects of Its Overcoming	74
<i>A.A. LIAHCHYLIN (Minsk, Belarus), A.Y. DUDCHIK (Minsk, Belarus)</i> Transfer of Foreign Ideas to the Philosophical Culture of Belarus in the 19 th and 20 th Centuries	88
■ Society. In Search for New Dimensions	
<i>E.M. BABOSOV (Minsk, Belarus)</i> Information Revolution in the Digitizing Society	103
<i>M.A. MOJEIKO (Minsk, Belarus)</i> Education in the Context of European Culture: Rationalism, Pragmatism, and the Outlines of Future Ethics	108
■ Historical Memory: Continuity, Traditions, Values	
<i>I.S. SULZHYTSKI (Grodno, Belarus), M.L. MYSLIVETS (Grodno, Belarus)</i> Integrative Aspects of Collective Memory	124
SCIENTIFIC LIFE	
■ Invitation to Reflection	
<i>A.P. LIMARENKO (Minsk, Belarus)</i> Book Review: <i>Academician V.S. Stepin. The Secret of the Long Carrier...</i> Minsk: Belaruskaya navuka, 2019	140
<i>A.N. DANILOV (Minsk, Belarus)</i> Vladislav A. Lektorsky's Problem Field of Philosophy (Book Review: V.A. Lektorsky. <i>Man and Culture. Selected Articles.</i> Saint Petersburg: SPbUHSS, 2018)	146
■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>Y.F. NIKITSINA (Minsk, Belarus)</i> Collaboration for the Future (The Summary of the Belarusian-Russian Scientific and Practical Conference "Designing the Future and the Horizons of Digital Reality")	154

RJPhS No. 11

PHILOSOPHY OF WAR

■ **Just War Theory. Ethical Aspects**

<i>J. THOMAS (London, United Kingdom)</i> Just War Doctrine – Relic or Relevant?	7
<i>J. BABIC (Belgrade, Serbia)</i> Orthodox Christianity and War	39
<i>A.D. KUMANKOV</i> Moral Justification of Humanitarian Intervention in Modern Just War Theory	58

■ **Philosophy and Political Science of War**

<i>V.K. BELOZEROV</i> The Political Science of War in the System of Scientific Knowledge	74
<i>A.A. SKVORTSOV</i> Russian Silver Age Philosophy of War: Main Features	91
<i>S.A. KUCHERENKO</i> The Concept of War in Political Realism 1	04

■ **Ethical Problems of Contemporary War**

<i>M. DEWYN (Brussels, Belgium)</i> Risk Distribution between UN Peacekeepers and Local Civilians: An Ethical Analysis	128
<i>B. VISEKRUNA (Belgrade, Serbia), D. STANAR (Belgrade, Serbia)</i> Military Ethics Education and the Changing Nature of Warfare	145

SCIENTIFIC LIFE

■ **Book Reviews, Summaries, and Commentaries**

<i>A.A. SKVORTSOV</i> Book Commentary: A.Yu. Korobov-Latyntsev. <i>Philosopher and War. On Russian Military Philosophy</i>	158
--	-----

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = *Filosofskie nauki* is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 – 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.12.2020 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info